# DIE
# PHILOSOPHIE DER GEGENWART
## IN SELBSTDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von

DR. RAYMUND SCHMIDT

G. Heymans / Wilhelm Jerusalem
Götz Martius / Fritz Mauthner
August Messer / Julius Schultz
Ferdinand Tönnies

LEIPZIG / VERLAG VON FELIX MEINER / 1922

Jeder Beitrag ist in sich paginiert,
die durchlaufende Seitenzählung befindet sich am Fuße der Seiten.



Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

# Vorwort des Herausgebers.

> The appearance of such a collection in Germany at the present time is at once a welcome insight into the best German thought and feeling since the war, and a contribution towards the reinstatement of international cultur.
>
> Wilbur M. Urban
> in „The Philosophical Review“.

Bei dem Erscheinen dieses dritten Bandes der „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ kann der Herausgeber mit Befriedigung feststellen, daß der dem Werke zugrunde liegende Gedanke sich als anregend und fruchtbar erwiesen hat. Es geht von diesen Selbstdarstellungen der gelinde Zwang aus, die gesamte in den verschiedensten Richtungen verlaufende Lebensarbeit des Einzelnen aus einem Gesichtspunkte darzustellen und aufzufassen. Dieser Zwang trägt nicht wenig dazu bei, das Geistesleben unserer Zeit im echt philosophischen Sinne zu vereinheitlichen. Der Weg aus der unübersichtlichen wissenschaftlichen Einzelarbeit zur systematischen Besinnung wird hier also erneut gebahnt. Nicht nur die einzelnen Mitarbeiter an diesem Werk haben das bekundet, indem sie den ihnen ursprünglich vorgelegten Plan organisch nach seinen verschiedenen Möglichkeiten weiter ausbildeten und entwickelten, indem sie vor allem in ihren Beiträgen Ansätze zu Systembildungen zeigten, die in ihrem bisherigen Schaffen nicht ohne weiteres gegeben waren, und die sie in ihren neuesten Schriften verfolgen und ausbauen. — Auch die Außenstehenden fühlen sich durch die ersten beiden Reihen von Selbstcharakteristiken angeregt zu einer schärferen Orientierung an systematischen Grundgedanken.

Der hier vorgelegte Band zeigt Erweiterungen des ursprünglichen Mitarbeiterkreises nach zwei Richtungen. Zunächst treten zum ersten Male Nichtakademiker in den Kreis der Mitarbeiter

ein. Ihre Aufnahme erfolgte streng nach dem im Vorwort zum ersten Bande angedeuteten Prinzip des Vorschlagsrechtes der einzelnen Mitarbeiter und entspricht außerdem mannigfachen Wünschen, die in Rezensionen und Zuschriften aus der Öffentlichkeit dem Herausgeber geäußert wurden. — Zu einer anderen grundlegenden Erweiterung des Programmes waren folgende Erwägungen die Veranlassung:

Philosophie ist keine ausschließlich deutsche Angelegenheit; sie ist Sache der denkenden Menschheit überhaupt. Fanden also die ersten Bände dieser Sammlung, obwohl in ihnen ausschließlich deutschdenkende und deutschschreibende Philosophen zu Worte kamen, gerade im Auslande außerordentlich viel und bereitwillige Leser, so kann andererseits eine Erweiterung des Programmes über die Grenzen des engeren Deutschland hinaus den Deutschen, die jahrelang ohne wissenschaftlichen Ideenaustausch leben mußten, nur willkommen sein. — Ein erster Schritt in dieser Richtung wird in diesem Bande unternommen. Ist Holland schon in vielen politischen Angelegenheiten der Boden gewesen, auf dem Völker zu gemeinsamem Tun sich fanden, so mag auch der Beitrag zu diesem Bande des führenden holländischen Philosophen Heymans die Brücke bilden, die zu einer Verständigung und zu gemeinsamer künftiger Geistesarbeit hinüberführt.

Der Titel der Sammlung mußte natürlich eine Verallgemeinerung im Sinne dieses erweiterten Programmes erfahren.

Beabsichtigt ist für die Folgezeit der Versuch, neben den führenden Philosophen Deutschlands auch diejenigen Neutraliens und die Hauptvertreter der Philosophie derjenigen Länder für eine Beteiligung an diesem Werke zu gewinnen, mit denen Deutschland bis vor kurzer Zeit noch im Kriege lag. Gelingt diese Absicht, so wird unsere Sammlung von Selbstdarstellungen nicht mehr lediglich eine Sammlung von Menschheitsdokumenten sein, sondern kann sich als Ganzes zu einem Menschlichkeitsdokument ersten Ranges im Sinne der geistigen Versöhnung, der bewußten gemeinsamen Kulturarbeit entwickeln.

Leipzig, April 1922.

**Dr. Raymund Schmidt.**



Heymans

## G. Heymans.

Wenn einer mich auffordern sollte, möglichst kurz zu sagen, wodurch eigentlich meine philosophischen Untersuchungen sich von denjenigen der meisten Zeitgenossen unterscheiden, so würde ich antworten: dadurch, daß diese Untersuchungen überall empirische Methoden verwenden und dennoch ebenso allgemein zu antiempiristischen Ergebnissen gelangen. Das mag aussehen wie ein Paradox, vielleicht sogar wie ein Widerspruch, — jedoch nur deshalb, weil man sich durch die Ähnlichkeit der Worte „empirische Methode" und „Empirismus" irreführen läßt und die Verschiedenheit der zugehörigen Begriffe übersieht. Diese Verschiedenheit liegt darin, daß die empirische Methode eben eine Methode, ein wissenschaftliches Verfahren ist, welches darin besteht, überall eine möglichst genaue und erschöpfende Feststellung der einschlägigen Erfahrungstatsachen der Untersuchung zugrunde zu legen; wogegen der Empirismus eine erkenntnistheoretische Lehre ist, nach welcher unser Wissen niemals die Grenzen desjenigen, was uns in jenen Erfahrungstatsachen gegeben ist, überschreiten kann. Das sind offenbar ganz verschiedene Sachen. Wer die empirische Methode anwendet, braucht keineswegs von vornherein anzunehmen, daß die Tatsachen, mit denen er anfängt, nirgends über sich hinausverweisen können; wie denn in der Tat die Naturwissenschaft, das unerreichte Vorbild empirischer Forschung, stets geglaubt hat, in ihren Erklärungshypothesen ein Wissen auch um Nichtgegebenes erzielen zu können. Und wer andererseits den Empirismus annimmt, kann sehr wohl durch allgemeine Erwägungen, also auf begrifflichem statt auf empirischem Wege, zu dieser Überzeugung gelangt sein. Allgemein ist zu bemerken, daß die Methode einer Untersuchung über ihre Resultate nichts präjudiziert: man soll sie eben gewissenhaft anwenden, und abwarten, was dabei herauskommt.

Daß nun die Gegenstände, mit denen die verschiedenen philosophischen Wissenschaften es zu tun haben, wenigstens auch einer empirischen Erforschung zugänglich sind, wird man kaum bestreiten wollen. Es lassen sich doch die Tatsachen des theoretischen Denkens, des ethischen und des ästhetischen Wertschätzens in gleicher Weise beschreiben, ordnen, auf allgemeine Gesetze zurückführen und durch Erklärungshypothesen ergänzen wie die Naturerscheinungen; es läßt sich auch fragen, wie wir uns die Welt zu denken haben, um von der Gesamtheit der für uns verfügbaren Erfahrungsdaten in gleicher Weise Rechenschaft ablegen zu können, wie die Naturwissenschaft oder die Psychologie von den Natur- bzw. von den Bewußtseinserscheinungen Rechenschaft abzulegen versuchen. Darüber kann, wie gesagt, kaum ein Zweifel obwalten; dagegen wird häufig behauptet, daß wenigstens die Ziele der auf jene ersteren Gegenstände sich beziehenden „Normwissenschaften", also der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Ästhetik, sich auf dem angedeuteten Wege niemals werden erreichen lassen. Denn neben dem richtigen gebe es doch auch unrichtiges Denken, dem guten stelle sich überall ein schlechter Geschmack zur Seite, die sittlichen Anschauungen verschiedener Völker, Zeiten oder Individuen gehen weit auseinander; unter diesen Umständen könne aber die empirische Untersuchung zwar eine unendliche Verschiedenheit von logischen, ästhetischen und ethischen Maßstäben ans Licht fördern, auch die tatsächliche Geltung derselben aus den jeweiligen Erblichkeits- und Umgebungseinflüssen zu erklären versuchen, niemals aber, es sei denn auf dem Wege eines Majoritätsbeschlusses, eine Entscheidung darüber, nach welchen Kriterien gedacht und gewertet werden soll, herbeiführen. Eben dies sei jedoch die Aufgabe der Normwissenschaften, und darum sei für diese Normwissenschaften von der Anwendung der empirischen Methode nichts zu erwarten. — Bei dieser Argumentation werden nun, wie mir scheint, mindestens drei Fehler gemacht. Zum ersten wird übersehen, daß die individuellen Verschiedenheiten in den Ergebnissen des Denkens und Wertens ebensowenig die Allgemeinheit der dabei angewendeten Kriterien ausschließen wie der Gegensatz zwischen dem Fallen eines Steines und dem Aufsteigen eines Luftballons die Allgemeinheit des Gravitationsgesetzes. Denn sowohl jene Kriterien wie dieses Gesetz bestimmen doch nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit den jeweilig vorliegenden besonderen Umständen, die zugehörigen Erscheinungen;

sowie das nämliche Gesetz unter verschiedenen Umständen entgegengesetzte Bewegungen, könnte das nämliche Kriterium unter verschiedenen Umständen entgegengesetzte Urteile und Beurteilungen hervorrufen. Auch finden wir häufig, daß es sich tatsächlich so verhält: daß also etwa theoretische Differenzen nur auf die Ungleichheit der verfügbaren oder in Betracht gezogenen Daten, ethische auf eine verschiedene Deutung der zu beurteilenden Handlungen beruhen, und also beide verschwinden, sobald man sich über die faktischen Voraussetzungen des Urteils bzw. der Beurteilung geeinigt hat. Daß es sich allgemein so verhalten sollte, läßt sich wenigstens vermuten, wenn man bedenkt, daß Differenzen fast nur in bezug auf komplizierte, eine unbestimmte Vielheit von Daten voraussetzende oder mehrfacher Deutung zugängliche Fälle vorliegen, während die Übereinstimmung größer wird, je einfachere Fälle ins Auge gefaßt werden. — Zum zweiten wird häufig stillschweigend angenommen, die empirische Methode könne nur eine „genetische" Erklärung, also eine Zurückführung unserer theoretischen, ethischen und ästhetischen Einsichten auf etwas Andersartiges, etwa auf zufällige Assoziationen oder hedonistische Gefühle, anstreben. Das ist aber unrichtig: die empirische Forschung kann, im Seelenleben wie in der Natur, ebensowohl ewige Gesetze wie geschichtlich bedingte und ursächlich zu erklärende Regelmäßigkeiten ans Licht bringen; sie muß sogar überall versuchen, die letzteren auf die ersteren zurückzuführen. Das heißt also in bezug auf die hier vorliegende Frage: es ist ebensowohl denkbar, daß wir mit den Worten wahr, gut und schön Begriffe meinen, welche in unserem tiefsten Wesen angelegt sind und als solche einen allgemeinen und unveränderlichen Inhalt haben, als daß wir damit nur zufällige Entwicklungsprodukte bezeichnen, welche im Grunde aus ganz anderen Elementen zusammengesetzt sind, als unsere Selbstwahrnehmung darin vorfindet. Also auch in bezug auf die Erklärungsprinzipien entscheidet die Wahl der empirischen Methode in keiner Weise darüber, was mittels derselben gefunden werden soll. — Endlich und zum dritten würden sicher viele, nachdem es der empirischen Forschung gelungen wäre, die Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der auf einem jener Gebiete verwendeten Kriterien nachzuweisen, nun noch weiter fragen, ob auch wirklich so, wie nach diesen Kriterien gedacht und gewertet wird, gedacht und gewertet werden soll. Aber auch diese Frage wäre eine wenig vernünftige.

Denn wenn dasjenige, was wir mit den Worten wahr, gut und schön im Grunde meinen, uns auf jenem Wege zu klarem Bewußtsein gebracht worden wäre, so hätte es ebensowenig einen Sinn, uns nach einer höheren Instanz umzusehen, welche diese Meinung zu bestätigen oder zu berichtigen hätte, wie wir vernünftigerweise von dieser höheren Instanz eine Bestätigung oder Berichtigung der Begriffe, welche wir mit den Worten rot, süß oder dreieckig verbinden, erwarten können. Und wenn wir, unter Berücksichtigung sämtlicher einschlägigen Daten und bei Ausschließung aller störenden Umstände, jene Begriffe auf einen besonderen Fall anwenden, so ist im Ergebnis dieser Anwendung die unbezweifelbare Einsicht, daß jeder, der mit jenen Worten das gleiche meint wie wir, auch die Richtigkeit unseres Ergebnisses anerkennen soll, bereits mitenthalten. Wenn er aber mit jenen Worten etwas anderes meinte, so würde er eben von anderem reden als wir, und sein Urteil könnte dem unsrigen ebensowenig widersprechen als es bestätigen. Das wären also die drei Fehler, welche, vereinzelt oder verbunden, fast jeder Bekämpfung des „Psychologismus" in den Normwissenschaften zugrunde liegen; hat man sich von denselben freigemacht, so erscheint es jedenfalls nicht mehr als aussichtslos, die Leistungsfähigkeit der empirischen Methode auf diesen Gebieten auf die Probe zu stellen. Was sich mir dabei zu ergeben scheint, soll jetzt kurz dargestellt werden.

---

Was also erstens die Erkenntnistheorie[1]) anbelangt, stehe ich zunächst darin den meisten zeitgenössischen Philosophen und

[1]) Analytisch, synthetisch (Viert. f. wiss. Ph., X) 1886.
Zur Raumfrage (Viert. f. wiss. Phil., XII) 1887.
Einige Bemerkungen über die sogenannte empiristische Periode Kants (Arch. f. Gesch. d. Phil., II) 1888.
Erkenntnistheorie und Psychologie (Phil. Mon., XXV) 1888.
Noch einmal: Analytisch, synthetisch (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 96) 1889.
Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, Leiden 1890.
Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. Leiden u. Leipzig 1890 (3. Aufl. Leipzig 1915).
Über Erklärungshypothesen und Erklären überhaupt (Ann. d. Naturphil., I) 1902.
De geschiedenis als wetenschap (Bijdr. Kon. Acad. v. Wet.) 1906.
De psychologische methode in de logica (Tijdschr. voor Wijsb., II) 1908.
De empiristische ruimtetheorie (Tijdschr. v. Wijsb., VI) 1912.
Natuurwetenschap en philosophie (Tijdschr. v. Wijsb., X) 1916.
Prof. v. d. Waals en de theorie van Hamilton (Tijdschr. v. Wijsb., XII) 1918.
De wetenschap en de andere cultuurwaarden (Onze Eeuw, XIX) 1919.
Leekenvragen ten opzichte van de relativiteitstheorie (De Gids, 85) 1921.

philosophischen Schulen scharf gegenüber, daß ich prinzipiell jede „Umbildung des Erkenntnisbegriffes" ablehne, und überall unter „Wahrheit" verstehe, was man von alters her darunter verstanden hat, nämlich die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit derjenigen Wirklichkeit, auf welche wir dieselben im Urteil beziehen. Das ist an und für sich eine rein terminologische Angelegenheit, aber auch als solche nicht unwichtig. Wer da glaubt, in den Ergebnissen seines Nachdenkens keine Wahrheit in diesem Sinne, sondern nur eine einfachste Beschreibung des Gegebenen oder praktisch nutzbare Vorstellungen oder mit dem Bewußtsein der Verpflichtung vollzogene Gedankenverbindungen erzielen zu können, sollte eben, um Mißverständnisse zu vermeiden, für jene Ergebnisse nicht mehr das Wort Wahrheit, sondern eines dieser anderen, doch auch zum Gebrauch bereitliegenden Worte verwenden. Dies aber besonders auch deshalb, weil wir jenen von alters her mit dem Worte Wahrheit verbundenen Begriff doch nicht entbehren können, und also auch einen Namen für denselben brauchen. Wer über ihm direkt Gegebenes (eigene Wahrnehmungen, Gedanken, Stimmungen) etwas aussagt, kann und wird damit doch immer meinen, daß es sich tatsächlich so verhält oder verhalten hat; und es muß Verwirrung stiften, wenn man unter der Wahrheit anderer Aussagen etwas ganz anderes verstehen will.

Aber auch abgesehen von dieser Namenfrage ergibt sich bei Anwendung der oben skizzierten empirischen Methode in der Erkenntnistheorie sofort die Notwendigkeit, am alten Wahrheitsbegriff festzuhalten. Denn diese Methode will eben von den Tatsachen des Denkens, welche ganz besonders in der bestehenden Wissenschaft klar und deutlich vorliegen, ausgehen, und es versteht sich, daß sie diese Tatsachen so zu nehmen hat, wie sie eben vorliegen, also als Behauptungen über eine von ihrem Vorgestelltwerden unabhängige Wirklichkeit. Die diesen Behauptungen anhaftende, sei es wirkliche oder vermeintliche Evidenz hat nun die Erkenntnistheorie zunächst zu erklären, also auf ihre Ursachen zurückzuführen, und sodann auf ihre Gültigkeit zu prüfen; jene ursächliche Erklärung kann aber (braucht allerdings nicht) den Nachweis der Gültigkeit in sich enthalten. Denn unsere Überzeugungen entstehen doch mindestens auch aus zureichenden Gründen; und wo ihre Entstehung aus solchen zureichenden Gründen nachgewiesen werden kann, sind sie sowohl erklärt wie gerecht-

fertigt. Jedenfalls erwächst aber überall, wo evidente Überzeugungen ohne zureichende Gründe vorzuliegen scheinen, der Erkenntnistheorie ein Problem, für welches sie in einer oder der anderen Weise eine Lösung zu suchen hat.

Als Leitfaden bei der Beantwortung der Frage, welche wissenschaftliche Urteile solche Probleme in sich enthalten, scheint mir nun noch immer die alte kantische Einteilung der Urteile in analytische und synthetische, und der letzteren in synthetische Urteile apriori und aposteriori, schwer zu entbehren. Man hat bisweilen diese Einteilung willkürlich und flottend genannt, dabei aber übersehen, daß nicht die Worte, sondern die Gedanken das Urteil machen. Allerdings kann éin gegebener Satz, je nachdem man die darin vorkommenden Worte definiert, ein analytisches oder ein synthetisches Urteil bedeuten; was aber der Urteilende mit dem Satze meint, ist immer entweder die Absonderung und Hervorhebung eines in der Definition des Subjektbegriffes schon enthaltenen Merkmals, oder das tatsächliche Zusammengehen mehrerer, nicht schon ineinander enthaltener Merkmale oder Merkmalgruppen. Im ersteren Falle ist das Urteil ein analytisches, welches, da es sich im Grunde nur auf den Sprachgebrauch bezieht, keiner weiteren Erklärung oder Rechtfertigung bedarf; im zweiten ist es ein synthetisches, bedarf aber dann ebensowenig der Erklärung oder Rechtfertigung, wenn es ein synthetisches Urteil aposteriori ist, also nur aussagt, was in der Erfahrung gegeben ist. Sollte es aber synthetische Urteile apriori geben, deren Evidenz sich also ebensowenig aus den Begriffen wie aus der Erfahrung begründen ließe, so müßte offenbar gefragt werden, woher dann die Evidenz dieser Urteile stammt, und ob sie als zuverlässig angesehen werden darf. Und so bilden denn die synthetischen Urteile apriori den eigentlichen Untersuchungsgegenstand der Erkenntnistheorie.

Es sieht nun, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung, in der Tat danach aus, als ob in allen Wissenschaften solche synthetische Urteile apriori vorkämen und sogar einen zentralen Platz behaupteten. Bereits wenn wir die logischen Gesetze auf die Wirklichkeit anwenden, also annehmen, daß ein aus richtigen Prämissen sich ergebender Schlußsatz auch selbst richtig sein muß, scheinen wir eine Harmonie zwischen der Gesetzlichkeit des Denkens und der Welt vorauszusetzen, welche einerseits offenbar über den abstrakten Begriff der letzteren hinausgeht, und anderer-

seits durch ihre unbedingte Allgemeinheit die Grenzen der uns zugänglichen Erfahrung ins Unendliche überschreitet. Ähnlich liegen die Sachen in der Arithmetik, wo nach Kant bereits die einfachste Additionsformel zwei Zahlenwerte einander gleichsetzt, ohne daß in dem einen der andere schon mitgedacht wäre und also analytisch daraus hervorgeholt werden könnte; — sowie auch in der Geometrie, indem die euklidischen Axiome Merkmale, deren Trennung keinen logischen Widerspruch involvieren würde, dennoch als unzertrennlich hinstellen. Wie hier über den Raum, werden in der Kinematik über die Zeit synthetisch-apriorische Urteile, wie etwa diejenigen von der Unendlichkeit und Unumkehrbarkeit derselben, verwendet; während man auch von den Grundsätzen der Mechanik, also etwa vom Trägheitsprinzip und vom Prinzip des Kräfteparallelogramms, häufig geglaubt hat, ihre notwendige Gültigkeit unabhängig von der Erfahrung einsehen zu können. Und endlich wird den Beweisführungen der empirischen Naturwissenschaft überall mindestens das Kausalitätsprinzip als eine selbstverständliche Voraussetzung zugrunde gelegt, ohne daß jedoch aus dem Begriffe der Veränderung diese Selbstverständlichkeit, daß dieselbe eine Ursache haben müsse, sich begründen ließe. Für alle diese Fälle hat also die Erkenntnistheorie erstens zu untersuchen, ob in denselben wirklich synthetische Urteile apriori vorliegen, sodann den Inhalt derselben genau zu bestimmen, und endlich eine Erklärung, womöglich zugleich eine Rechtfertigung für dieselben zu suchen.

Es hat nun die bisherige Erkenntnistheorie, wie mir scheint, den beiden ersteren Aufgaben, also der allseitigen und genauen Erforschung desjenigen, was in den besonderen Wissenschaften tatsächlich vorausgesetzt wird, nicht diejenige Sorgfalt zuteil werden lassen, welche sie beanspruchen können. So hat sie z. B. das reiche Material über die Grundvoraussetzungen der Geometrie, welches die Riemann-Helmholtzschen Untersuchungen ans Licht gefördert haben, entweder vernachlässigt, oder daraus voreilig auf den aposteriorischen Charakter des geometrischen Wissens geschlossen; und so hat sie bei der Erörterung des Kausalitätsprinzips fast nur das formale Merkmal der regelmäßigen Aufeinanderfolge, nicht aber die wichtigen Voraussetzungen über die materialen Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung, welche besonders beim Aufstellen und Prüfen von Erklärungshypothesen sich wirksam erweisen, in Betracht gezogen. Im all-

gemeinen hat sie die Bedeutung, welche der Untersuchung des tatsächlichen Denkens für die Feststellung der Denknormen zukommt, unterschätzt, und es sich dadurch unnötig schwer gemacht, über den Positivismus und die Skepsis hinauszukommen. Wer nur Wege sieht, welche nicht zur Wahrheit führen, soll nicht versäumen, die Wege anderer, auf welchen diese glauben Wahrheit gefunden zu haben, aufs genaueste zu erforschen.

Was sodann die Art und Weise betrifft, wie man das Problem des apriorisch-synthetischen Wissens zu lösen versucht, treten bei den zeitgenössischen Philosophen und philosophierenden Naturforschern hauptsächlich zwei Richtungen in den Vordergrund, welche beide, infolge jener Vernachlässigung der Tatsachen des Denkens, sich weder für die Erklärung, noch für die Rechtfertigung jenes Wissens als genügend erweisen. Die eine dieser beiden Richtungen ist die empiristische, welche überall die synthetisch-apriorischen Urteile auf synthetisch-aposteriorische zurückzuführen sucht: also (nach dem Vorgange Mills) logische, arithmetische, geometrische und mechanische Gesetze als induktive Verallgemeinerungen aus der Erfahrung betrachtet, und diese induktive Verallgemeinerung selbst entweder wieder aus den Einzelerfahrungen begründen zu können, oder aber aus Assoziationswirkungen erklären zu müssen glaubt. Daß nun auf diesen Wegen eine befriedigende Erklärung der in der Wissenschaft vorliegenden Evidenzen sich nicht erzielen läßt, erhellt sofort, wenn wir einerseits die Apodiktizität, unbedingte Allgemeinheit und Exaktheit der logischen und mathematischen Urteile mit dem rein assertorischen und approximativen Charakter auch der best beglaubigten Erfahrungssätze vergleichen, und andererseits darauf achten, daß die durch assoziative Verbindungen zu verstärkende Vorstellungsintensität keineswegs (wie Hume glaubte) der Intensität des Überzeugungsgefühles parallel verläuft. Und ebensowenig wie eine Erklärung läßt sich eine Rechtfertigung des einschlägigen Wissens, auch wenn wir von seinem überempirischen Sicherheitsgrade absehen, aus den einzelnen Tatsachen begründen, da es ja keinen Widerspruch in sich schließt, daß in beliebig vielen Fällen $A_1 \ldots A_n$ ein Merkmal $B$ vorliegen sollte, in einem weiteren Falle $A_{n+1}$ jedoch nicht. Sollte man aber zur Ergänzung der Beweisführung sich auf eine selbst wieder induktiv festgestellte Regelmäßigkeit der Natur berufen, so würde man sich damit offenbar im Kreise herum bewegen. — Die zweite der oben erwähnten

Richtungen kann man die logistische nennen; da sie die Definitionen der wissenschaftlichen Grundbegriffe so einrichtet, daß sich daraus die einschlägigen Axiome als logisch notwendige Folgerungen ableiten lassen. So bestimmen etwa Graßmann und Hankel die arithmetische Summe von $a$ und $b$ als dasjenige Glied der Zahlenreihe, für welches der Satz

$$a + (b + 1) = (a + b) + 1$$

gilt und können dann sicher davon sein, daß sie überall, wo sie es mit einer Summe in diesem Sinne zu tun haben, die betreffende Formel anwenden dürfen. Und so ließe sich denn mit einem Schlage die Arithmetik zu einer analytischen Wissenschaft machen, deren apodiktischer, unbedingt allgemeiner und exakter Charakter dadurch ohne weiteres als erklärt und als gerechtfertigt erschiene. Ähnlich könnte man auch in anderen Wissenschaften verfahren, indem man etwa in den Begriff der geraden Linie das Bestimmtwerden durch zwei Punkte, in den der Zeit die Unumkehrbarkeit, in den der Veränderung das Verursachtsein miteinschlösse, um sie dann später wieder logisch daraus hervorgehen zu lassen. Wer sich jedoch erinnert, was oben über die kantische Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen bemerkt wurde, sieht sofort ein, daß sich in dieser Weise kein einziges synthetisches Urteil aus der Welt schaffen läßt. Denn ein synthetisches Urteil behauptet eben, daß überall, wo ein bestimmtes Merkmal gegeben ist, ein anderes, von diesem unabhängiges sich ihm zugesellt, also etwa demjenigen, was wir mit „Summe" meinen, die unbedingte Gültigkeit jener Formel; wird nun letztere in die Definition der ersteren aufgenommen, so sagt der betreffende Satz nur noch aus, daß, wo die Formel gilt, sie eben gilt, nicht aber, daß sie überall gilt, wo wir es mit einer Summe im alten Sinne zu tun haben. Was wir erklärt haben, ist also nur ein eben auf diese Erklärung eingerichtetes Phantasieprodukt; die Evidenz der gegebenen Arithmetik ist aber um nichts verständlicher geworden. Und ein gleiches müßte überall gelten, wo man den nämlichen Kunstgriff anwenden wollte.

Halten wir uns nun aber an die gegebenen Wissenschaften, und machen wir ein genaues Inventar von den unbewiesenen Voraussetzungen, welche sie neben Definitionen und Erfahrungstatsachen bei ihren Beweisführungen verwenden, so läßt sich überall nachweisen oder wahrscheinlich machen, daß die jenen

Voraussetzungen anhaftende Evidenz zwar scheinbar eine synthetisch-apriorische ist, bei genauerem Zusehen sich aber stets, sei es aus frei gebildeten Begriffen, sei es aus gegebenen oder hypothetisch anzunehmenden Tatsachen des Denkens oder Wahrnehmens erklären und begründen läßt, also entweder als eine analytische, oder als eine synthetisch-aposteriorische (welche sich jedoch nicht auf den gegebenen Erfahrungsinhalt, sondern ausschließlich auf subjektive Faktoren desselben bezieht) anerkannt werden muß. Über die Art und Weise, wie sich dies nachweisen läßt, soll hier zunächst das Wesentliche mitgeteilt werden.

Wir fassen zuerst die logischen Gesetze ins Auge und fragen, wie wir apriori wissen können, daß dieselben notwendig für alle Erfahrung gelten, — daß also, wenn die Prämissen eines Schlusses richtig der Erfahrung entnommen sind, auch der Schlußsatz in derselben seine Bestätigung finden muß. Diese Frage wäre schwer zu beantworten, wenn das Neue, welches der Schlußsatz bringt, darin bestände, daß er das Vorliegen von irgendwie anderen Erscheinungen als in den Prämissen beschrieben wurden behauptete; denn es müßte ja rätselhaft erscheinen, woher wir wissen, daß jeder gesetzlichen Beziehung zwischen Prämissen und Schlußsatz in unserem Denken ausnahmslos eine solche zwischen den entsprechenden Erscheinungen in der Natur zur Seite stehen muß. Tatsächlich verhält es sich aber, wie man an jedem beliebigen Schulbeispiel eines logischen Schlusses bestätigt finden kann, anders. Im Schlußsatz ist niemals von anderen, sondern stets von genau den nämlichen Erscheinungen die Rede wie in den Prämissen; die logischen Gesetze verbinden nur scheinbar verschiedene Erfahrungstatsachen, in Wirklichkeit aber bloß verschiedene Arten, die nämlichen Erfahrungstatsachen aufzufassen; und daß diese verschiedenen Auffassungsarten überall möglich sind, liegt schließlich nicht an dem Inhalt der Erfahrung, sondern nur an der Einrichtung unseres Denkens. Es liegt, genau gesprochen, daran, daß dieses Denken über die Negation verfügt, also einen identischen Tatbestand sowohl in der Form: dies ist $A$, wie in der anderen: dies ist nicht Nicht-$A$, zum Ausdruck bringen kann; wie denn in der Tat die beiden wesentlichen Grundgesetze des Denkens, das principium contradictionis und das principium exclusi tertii, nur aussagen, daß, wo $A$ gilt, nicht Nicht-$A$ gelten

kann, und daß, wo nicht Nicht-*A* gilt, *A* gelten muß. Die logischen Gesetze sind demnach nicht, wie mehrfach behauptet worden ist, sowohl Gesetze des Denkens wie Naturgesetze, sondern ausschließlich Gesetze des Denkens; ihren Gegenstand bilden nicht die Naturerscheinungen, sondern die Urteile, welche das Denken auf Veranlassung der Naturerscheinungen aufstellt, und diese Urteile bloß insofern, als sie von der Organisation des Denkens abhängen. Daher man denn ebensowenig sagen kann, daß die logischen Gesetze von der Erfahrung bestätigt, als daß sie von derselben widerlegt werden; denn die Erfahrung liefert nur Erscheinungen, nicht Auffassungsweisen; die logischen Gesetze dagegen sagen nicht aus, wie verschiedene Erscheinungen, sondern nur, wie verschiedene Auffassungsweisen der nämlichen Erscheinungen miteinander zusammenhängen. Trotzdem (oder vielmehr eben darum) kann aus der Anwendung der logischen Gesetze auf beliebige Erfahrungsgegenstände niemals ein Irrtum entstehen. Genau so wie man, wenn beliebige Gegenstände abwechselnd durch ein blaues und durch ein rotes Glas betrachtet werden, im voraus mit apodiktischer Sicherheit bestimmen kann, welche Farbenwahrnehmung der einen Art einer bestimmten Farbenwahrnehmung der anderen Art sich zugesellen muß, kann man auch, wenn bestimmte Urteile für irgendwelchen Erfahrungsinhalt gelten, im voraus wissen, daß andere, aus jenen logisch abzuleitende Urteile gleichfalls für denselben gelten müssen. Und so wie jene erstere Sicherheit, wird auch diese letztere dadurch zugleich erklärt und gerechtfertigt, daß die betreffenden Verhältnisse dort in der Eigenart des überall verwendeten Wahrnehmungsapparates, hier in derjenigen des überall verwendeten Denkapparates, unabhängig von den jeweilig vorliegenden Gegenständen, ihren Grund haben.

Die Sachlage in der Arithmetik ist eine ähnliche und doch wieder eine etwas andere, als die in der Logik. Die Übereinstimmung liegt darin, daß auch in den arithmetischen Sätzen nicht (wie u. a. Mill lehrte) verschiedene Erscheinungen, sondern verschiedene Auffassungweisen identischer Erscheinungen als notwendig verbunden dargestellt werden; der Unterschied ist aber der, daß die Möglichkeit dieser verschiedenen Auffassungsweisen hier nicht, wie dort, in einer gegebenen und unveränderlichen Einrichtung des Denkens, sondern vielmehr in dem Vorliegen eines absichtlich eingeführten, dann aber allgemein akzeptierten und vor-

ausgesetzten Zählmittels, eben der Zahlenreihe, ihren Grund hat. Diese Zahlenreihe (sowie auch ihre Vorgänger und Stellvertreter: die Finger der Hände, der Kerbstock u. a.) ist nichts weiter als ein Maßstab, mittels dessen wir verschiedene Gruppen von Erscheinungen in gleicher Weise in bezug auf ihre Anzahl messen und vergleichen, wie mittels des Meters oder des Kilogramms andere Gegenstände in bezug auf ihre Länge oder ihr Gewicht. Der Ausspruch: hier sind zehn Bücher, bedeutet also nur: die Anzahl dieser Bücher ist gleich derjenigen der Zahllaute von „eins" bis „zehn", oder (nach Frege): jene Bücher lassen sich mit diesen Lauten ohne Überschuß paarweise zusammenfassen; genau so, wie der Ausspruch: dieses Zimmer ist 10 Meter lang, nur sagen will, daß seine Länge derjenigen von 10 aneinander gelegten Meterstäben gleich ist und sich ohne Überschuß mit denselben zur Deckung bringen läßt. Aus dieser Sachlage erklärt und rechtfertigt sich aber in sehr einfacher Weise die Tatsache daß —, und das Maß, in welchem wir den Sätzen der reinen und angewandten Arithmetik notwendige und exakte Gültigkeit zuschreiben. Überall nämlich, wo wir einen willkürlich festgestellten Maßstab an beliebige Gegenstände anlegen, können wir über die Eigenschaften jenes Maßstabes an und für sich analytisch und apriorisch, über die Eigenschaften gegebener Objekte, welche wir mittels desselben messen, nur synthetisch und aposteriorisch, über die Beziehungen zwischen verschiedenen Weisen, diese Eigenschaften in jenem Maßstabe auszudrücken, aber wieder analytisch und apriorisch urteilen: daß etwa 1 m = 10 dm, wissen wir absolut genau und vollkommen gewiß; daß ein gegebener Gegenstand 1 m lang ist, wissen wir bloß approximativ; daß aber alle Gegenstände, welche 1 m lang sind, auch 10 dm messen, das können wir wieder vollkommen genau wissen. Genau so verhält es sich auch in der Arithmetik. Die reine Arithmetik hat es ausschließlich mit dem Maßstab, also mit der Zahlenreihe an und für sich zu tun; wenn sie etwa aussagt, daß $7 + 5 = 12$ ist, so heißt das nur, daß die Zahllaute eins, . . . sieben, eins, . . . fünf gleich zahlreich sind wie die Zahllaute eins . . . zwölf, und sie kann dessen vollkommen sicher sein, weil es sich aus der Einrichtung der selbstgemachten, also vollständig bekannten und unveränderlichen Zahlenreihe analytisch ergibt. Wenn aber Kant glaubte, hier einem synthetischen Urteil gegenüberzustehen, so vergaß er eben, in die Begriffe der einzelnen Zahlen die

überall vorausgesetzte Zahlenreihe mit aufzunehmen. Im Gegensatz zu dieser reinen, wendet sich sodann die angewandte Arithmetik den empirischen Erscheinungen zu, und zwar in doppelter Weise. Erstens indem sie dieselben zählt, also ihre Anzahlen an den in der Zahlenreihe vorliegenden Maßstab mißt; was aber dabei herauskommt („dies sind sieben Bücher") sind synthetisch-aposteriorische, bloß faktische Geltung beanspruchende Urteile. Und zweitens, indem sie, neben den arithmetischen Begriffen, auch die arithmetischen Sätze auf die Erfahrung anwendet, also etwa schließt, daß, da $7 + 5 = 12$, auch $7 + 5$ Bücher (oder was sonst) $= 12$ Büchern sein müssen. Hier stellt sich das Bewußtsein der Apodiktizität mit voller Evidenz wieder ein, aber eben hier haben wir es auch wieder bloß mit verschiedenen Weisen, einen identischen Tatbestand in dem Maßstabe auszudrücken, zu tun. Es sind ja die nämlichen Bücher, welche wir als $7 + 5$ und als 12 zählen, also mit den Zahllauten eins . . . sieben, eins . . . fünf und mit den Zahllauten eins . . . zwölf paarweise zusammenfassen können; das Zusammenbestehen dieser beiden Möglichkeiten folgt aber analytisch aus dem entsprechenden rein-arithmetischen Satze und hat also die gleiche Evidenz wie dieser. Damit scheint mir das Problem der arithmetischen Gewißheit im wesentlichen gelöst zu sein; nur über die Erweiterung der Zahlenreihe durch die Einführung negativer, gebrochener, irrationaler und imaginärer Zahlen wäre noch eine kurze Bemerkung nötig. Hier wird man, wenn man das Unbefriedigende einer logistischen Erklärung (S. 9) einmal eingesehen hat, den Umweg über die Geometrie schwerlich vermeiden können; an diesem Umwege kann man aber höchstens aus ästhetischen, nicht aber aus logischen Gründen etwas auszusetzen haben. Denn wenn eine Gleichung im rein arithmetischen Sinne gilt, gilt sie nach obigem für beliebige Gegenstände, also auch für Abszissenabschnitte; wenn sie aber für diese gilt, so gilt auch alles, was sich daraus durch geometrische Beweisführung ableiten läßt; und sofern dieses wieder in der Form von Gleichungen, welche zwei Zahlenwerte einander gleichsetzen, auftritt, darf es auch wieder rein arithmetische Geltung beanspruchen. Vorbehaltlich einer näheren Untersuchung jener geometrischen Beweisführungen ist also die Arithmetik als eine analytische Wissenschaft anzuerkennen.

Wenden wir uns also jetzt der Geometrie zu, so ergibt sich für diese eine Sachlage, welche sich mit der für die Logik und für

die Arithmetik festgestellten an manchen Punkten berührt. Allerdings liegt ein wichtiger Unterschied darin, daß wir hier für die Erklärung nicht über „verae causae", wie eine gegebene Einrichtung des Denkens oder einen willkürlich eingeführten Maßstab, den wir an die Erfahrung anlegen, verfügen, sondern daß wir dazu einer hypothetischen Annahme über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung bedürfen. Die Geometrie ist ja die Wissenschaft vom Raume: um einsehen zu können, wie über die Verhältnisse in diesem Raume Urteile möglich sind, welche mit dem Anspruch auf notwendige und exakte Gültigkeit gefällt werden, müssen wir vor allem wissen, was wir mit diesem Raume eigentlich meinen und wie wir zur Erkenntnis desselben gelangen. Auf diese Fragen gibt aber die direkte Selbstwahrnehmung nur eine unsichere Antwort; sie muß daher durch Hypothesen ergänzt werden, und ich habe (hauptsächlich aus psychologischen Gründen) geglaubt, mich der Hypothese Riehls anschließen zu müssen, nach welcher unserer Raumanschauung ursprünglich nichts weiter zugrunde liegt als die Erfahrung einer dreifachen qualitativen Bestimmtheit unserer in beliebigem (nur durch Hemmungen von außen beschränktem) Maße willkürlich zu erzeugenden Bewegungsempfindungen. Ob diese Bewegungsempfindungen zentralen oder peripheren Ursprungs sind und ob sie letzterenfalls durch Reizungen der Muskeln, der Bogengänge oder anderer Organe hervorgerufen werden, kann dabei unentschieden bleiben; es kommt nur darauf an, daß wir etwas Verschiedenes fühlen, je nachdem wir unsere Glieder nach vorn oder hinten, nach links oder rechts oder endlich nach oben oder unten in Bewegung versetzen. Stellen wir uns nun aber auf den Standpunkt dieser Hypothese, so verbreitet sich ein überraschendes Licht über die Tatsachen des geometrischen Denkens. Zuerst wird dann klar, daß wir (genau so, wie wir etwa die Mannigfaltigkeit der Töne in ein zweidimensionales, nach Höhe und Stärke geordnetes System zusammenfassen) auch dazu gelangen können, die Mannigfaltigkeit jener Bewegungsempfindungen in ein dreidimensionales System zu ordnen, welches wir eben den Raum nennen, und in welchem jede Verschiedenheit in der Zusammensetzung eines Komplexes von Bewegungsempfindungen durch einen Unterschied der Richtung, jede Verschiedenheit in dem Maße derselben durch einen solchen der Entfernung vertreten wird. Sodann ergibt aber die Rechnung, daß die euklidischen

(durch die Untersuchungen Helmholtz' und Riemanns ergänzten und präzisierten) Axiome sich im großen und ganzen (vorbehältlich einzelner noch der Aufklärung harrender Fragen) als notwendige Folgerungen aus dem in jener Hypothese vorausgesetzten Tatbestande ableiten lassen. In der Tat läßt sich nachweisen, daß überall, wo *n* unabhängig Veränderliche sich vollkommen frei, also in beliebigen Maßen und beliebigen Verhältnissen, miteinander verbinden lassen, sich notwendig analoge Beziehungen wie die von Euklid der Geometrie zugrunde gelegten ergeben. Also etwa für die zweidimensionale Mannigfaltigkeit der Töne folgendes Analogon zum Axiom von der geraden Linie: Wenn, von einem nach Höhe und Stärke bestimmten Tone aus, zwei Tonreihen von stetig wachsender Höhe und Stärke hervorgebracht werden, derart, daß das Verhältnis zwischen der Zunahme der Anzahl der Schwingungen pro Sekunde und der Zunahme der Schwingungsintensität in beiden Fällen ein verschiedenes, aber in jedem derselben konstant ist, so wird kein Ton der ersteren Reihe nach Höhe und Stärke einem Ton der zweiten Reihe gleich sein. Oder für die *n*-fach bestimmte Mannigfaltigkeit einer Mischung von *n* verschiedenen Substanzen folgendes Analogon zum nämlichen Axiom: Wenn zu einer quantitativ bestimmten Mischung von *n* Substanzen allmählich von einer anderen Mischung, in welcher die nämlichen Substanzen in einem bestimmten Verhältnis enthalten sind, hinzugefügt wird; und wenn ein anderes Mal zu der gleichen ursprünglichen Mischung allmählich von einer in einem anderen Verhältnis aus den nämlichen Substanzen zusammengesetzten Mischung hinzugefügt wird; so wird das Ergebnis des ersteren Prozesses zu keiner Zeit in dem nämlichen Verhältnis zusammengesetzt sein, wie das Ergebnis des zweiten Prozesses zu irgendeiner Zeit zusammengesetzt ist. Alle derartige Sätze haben apodiktische und exakte Gewißheit; wenn man aber geglaubt hat, speziell in bezug auf den Raum, der euklidischen Geometrie andere (sphärische, pseudosphärische u. a.) als gleich denkbar zur Seite stellen zu müssen, so wird dabei überall eine Unfreiheit der Erzeugung von Bewegungsempfindungen, ein Gehemmt- oder Geführtwerden derselben durch äußere Gegenstände (wie wenn man die Hand nur an einer gebogenen Fläche entlang hin- und herbewegen darf) vorausgesetzt. Die Geometrie hat aber von alters her nur die Wissenschaft vom Raum

sein wollen, und die äußeren Gegenstände der Physik überlassen. Selbstverständlich ist es ihre Sache, ob sie diesen Standpunkt verlassen, statt des Maßstabes das zu Messende untersuchen und also mit der Physik zusammenfließen will; die Erkenntnistheorie hat nur festzustellen, daß sie, solange sie ihre Sätze nur für den abstrakten Raum gelten ließ, durchaus berechtigt war, denselben die apriorische Gewißheit der euklidischen Axiome zugrunde zu legen.

Über die Kinematik ist bis auf weiteres nur wenig zu sagen. Sie verwendet, neben den Grundbegriffen der Arithmetik und Geometrie, noch denjenigen der Zeit, und macht darüber Voraussetzungen, welche, in gleicher Weise wie die auf jene sich beziehenden, Apodiktizität und vollkommene Exaktheit für sich beanspruchen. Solange aber der psychologische Ursprung der Zeitvorstellung noch im Dunkeln liegt, lassen sich über die Frage, wie die Evidenz dieser Voraussetzungen zu erklären ist, nur allgemeine Vermutungen aufstellen. Diese Vermutungen beruhen auf der strengen Analogie, welche nach Form und Inhalt zwischen unserem Wissen vom Raume und unserem Wissen von der Zeit besteht. Der einzige Unterschied liegt darin, daß wir den Raum als eine dreidimensionale, die Zeit dagegen als eine eindimensionale Größe erkennen; fürs übrige haften aber die Eigenschaften der Unendlichkeit, der Homogeneität, der Kontinuität und der Richtungskonstanz beiden in gleichem Sinne an, daher wir denn von der Zeit genau das nämliche aussagen können wie von der geraden Linie. Und da diese Aussagen in dem einen Falle auch mit dem gleichen Anspruch auf Notwendigkeit und Exaktheit auftreten wie in dem anderen, darf es wohl als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß sie sich hier wie dort auf einen subjektiven Maßstab beziehen, den wir nicht den Erscheinungen entnehmen, sondern an dieselben anlegen. Aber dieser unbestimmten Andeutung wird sich erst ein vorstellbarer Inhalt geben lassen, wenn es gelingt, ähnlich wie die Daten des Raumsinnes als Bewegungsempfindungen, auch die Daten des Zeitsinnes einer genaueren Bestimmung zugänglich zu machen.

Endlich die empirische Naturwissenschaft mit ihrer Grundvoraussetzung: der Kausalität. In bezug auf diese Grundvoraussetzung ist es mir nicht gelungen, weiter zu kommen als bis zur Beantwortung der Frage, was wir eigentlich mit dem kausalen Verhältnis meinen; die andere, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte wir annehmen, daß bei jeder Veränderung

ein solches Verhältnis vorliegen muß, habe ich einstweilen dahingestellt lassen müssen. Was aber jene erstere Frage anbelangt, hat man, wie bereits oben bemerkt, mit Unrecht geglaubt, mit denjenigen Tatsachen des Denkens auskommen zu können, welche beim Aufstellen empirischer Gesetze in der Wissenschaft eine Rolle spielen und aus welchen nur hervorgeht, daß mit dem kausalen Verhältnis jedenfalls ein solches der regelmäßigen Aufeinanderfolge gemeint wird. Denn neben diesen Tatsachen dürfen auch andere, welche beim Aufstellen von Erklärungshypothesen sich besonders deutlich erkennen lassen, nicht unberücksichtigt bleiben; diese aber lehren, daß man sich in der Wissenschaft mit solchen Verhältnissen der regelmäßigen Aufeinanderfolge niemals zufrieden gibt, sondern sich überall bemüht, dieselben hypothetisch so zu ergänzen oder zu deuten, daß sie bestimmten Voraussetzungen, welche das Denken in bezug auf die kausale Beziehung macht, vollständig oder doch in möglichster Annäherung entsprechen. Diese Voraussetzungen sind diejenigen der zeitlichen und der räumlichen Berührung von Ursache und Wirkung, der Äquivalenz zwischen beiden und des logischen Hervorgehens der Wirkung aus der gesamten (eben darum einstweilen durch den Begriff der „Naturkraft" ergänzten) Ursache. Und es zeigt sich nun, daß alle diese Tatsachen des kausalen Denkens, sowie des weiteren diejenigen des induktiven Denkens überhaupt, sich der von Sir W. Hamilton aufgestellten Hypothese, daß mit der kausalen Beziehung im Grunde eine Identitätsbeziehung zwischen Früherem und Späterem gemeint ist, restlos unterordnen lassen. Daß es sich so verhalten muß, hätte sich aber eigentlich schon aus der einfachen Erwägung, daß wir für jede Veränderung eine ursächliche Erklärung fordern, vorhersagen lassen; denn wenn jede Veränderung als solche eine Erklärung verlangt, so ist damit doch schon gesagt, daß diese Erklärung endgültig nur dadurch gegeben werden kann, daß die Veränderung eliminiert, also auf ein Bleibendes und Unveränderliches zurückgeführt wird. Und damit stimmt dann überein, daß von Thales an bis zum heutigen Tage alle Philosophen und Naturforscher darauf ausgegangen sind, dem Wechsel der Erscheinungen eine bleibende und unveränderliche Substanz zugrunde zu legen. Jedoch nicht nur über das Verfahren der Naturwissenschaft im allgemeinen, sondern auch über den besonderen Charakter der zwischen Mathematik und Naturwissenschaft eine eigentümliche Stellung ein-

nehmenden Mechanik verbreitet die Hamiltonsche Hypothese ein erwünschtes Licht. Man verkennt die Eigenart dieser Mechanik, wenn man sie einfach als die Wissenschaft von den Bewegungen und Kräften bestimmt; denn mit Bewegungen und Kräften beschäftigen sich auch die Lehre von der Gravitation und die Lehre vom Magnetismus, während diese beiden doch stets der Physik, nicht der Mechanik, zugerechnet worden sind. Dagegen hat die Mechanik sich stets das Ziel gesetzt, die allgemeinen Bedingungen aufzustellen, denen beliebige Bewegungen genügen müssen, um sich dem Hamiltonschen Prinzip unterordnen zu lassen. Das Trägheitsprinzip, das Prinzip des Kräfteparallelogramms und desjenige der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung sagen nur aus, daß die unbeeinflußte Bewegung unverändert fortdauert, daß die Umstände, welche eine Veränderung des Bewegungszustandes herbeiführen, von dieser Veränderung vollständige und genaue Rechenschaft müssen geben können, und daß das vorhandene Bewegungsquantum weder vermehrt noch vermindert werden kann. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, daß nicht eine Veränderung des Ortes, sondern nur eine solche des Bewegungszustandes als eine wirkliche, der Erklärung bedürftige Veränderung anzusehen ist, und sind die Gründe für diese Voraussetzung der Erfahrung entnommen; daß aber diesen Erfahrungsergebnissen ein Grad der Evidenz anhaftet, welcher sich derjenigen der apriorischen Wissenschaften annähert, bei den empirischen aber überall sonst fehlt, läßt sich nur daraus, daß sie so genau in das Hamiltonsche Prinzip hineinpassen, befriedigend erklären. — Ist nun aber nach alledem die Evidenz des Hamiltonschen Prinzips als der nächste Grund für diejenige der naturwissenschaftlichen Verfahrungsweisen anzuerkennen, so ist damit das in den letzteren enthaltene Problem doch nur vereinfacht und zurückgeschoben, nicht aber gelöst. Denn eben jene von Hamilton nachgewiesene Grundvoraussetzung des kausalen Denkens, daß in allem Wechsel sich ein Unveränderliches uns offenbart, bietet sich wieder als ein synthetisches Urteil apriori dar und bedarf als solches der Erklärung und Rechtfertigung. Diese Erklärung und Rechtfertigung bleibt, wie nach obigem diejenige unserer apriorischen Einsichten in bezug auf die Zeit, zu suchen. Man kann vermuten, daß diese beiden Probleme ebenso eng miteinander zusammenhängen wie die Begriffe der Zeit und der Veränderung überhaupt, und daß wir also, wenn

wir wüßten was die Zeit ist, auch wissen würden, warum alles Geschehen in dieser Zeit sich auf ein Unveränderliches muß zurückführen lassen. Wie dem aber auch sei, wir dürfen mit Zuversicht hoffen, daß, ähnlich wie die früher besprochenen, auch diese Probleme sich einer Lösung zugänglich erweisen werden, welche das Selbstvertrauen der Vernunft bestätigt, also beweist, daß dasjenige, was sich uns als evident darbietet, auch tatsächlich der zureichenden Gründe nicht ermangelt.

Es erübrigt noch, zu bemerken, daß sämtliche vorhergehenden Erörterungen, trotz vieler und bedeutender Abweichungen im einzelnen, sich im großen und ganzen in der Richtung bewegen, welche uns von Kant vorgezeichnet worden ist. Das gilt sowohl von der Fragestellung und der Methode, wie von den Ergebnissen. Was ich überall gefragt habe, läßt sich kaum besser ausdrücken als in den Kantischen Worten: „Es gibt reine (Mathematik und) Naturwissenschaft: wie ist sie möglich?" Um auf diese Frage eine Antwort zu finden oder vorzubereiten, habe ich überall die empirisch-analytische Methode, welche wenigstens von dem jüngeren Kant (in der Preisschrift, in der Dissertatio, in der Transzendentalen Ästhetik) empfohlen und angewendet wurde, weiter auszuführen versucht. Und diese Methode hat mich überall zu Ergebnissen geführt, welche insofern mit den Kantischen übereinstimmen, daß sie das von der Erfahrung unabhängige Wissen auf irgendwelche subjektive Faktoren zurückführen, welche, indem sie sich mit den objektiven verbinden, diesen ihr Gepräge aufdrücken und eben dadurch apodiktische Aussagen über dieselben ermöglichen.

---

Die Ethik[1]) gestattet und erfordert eine gleiche Behandlungsweise wie die Erkenntnistheorie, jedoch mit einem Unterschiede. Die Übereinstimmung besteht darin, daß, so wie die Erkenntnis-

[1]) Die Methode der Ethik (Viert. f. wiss. Phil., VI) 1882.
Zurechnung und Vergeltung (Viert. f. wiss. Phil., VII, VIII) 1884.
De wetenschap der zedekunde (De Gids, 63) 1899.
Over strafrechtelijke toerekening (Tijdschr. v. Strafr., XX) 1909.
Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig 1914.
Methoden en theorieën op het gebied der ethiek (Theol. Tijdschr., LI) 1917.
De objectiviteitshypothese en de normale instincten (Tijdschr. v. Zedekunde, I) 1920.
Het objectiviteitsbeginsel en de koophandel (Tijdschr. v. Zedekunde, II) 1921.

theorie die Tatsachen des theoretischen Denkens, die Ethik diejenigen des sittlichen Beurteilens zunächst zu sammeln, zu ordnen und auf ihre allgemeinen Voraussetzungen zurückzuführen hat; ist dies aber einmal geschehen, so erwachsen beiden Wissenschaften nicht gleiche, sondern verschiedene weitere Aufgaben. Die Tatsachen des Denkens beziehen sich, so wie sie gegeben sind, auf eine davon unabhängige Wirklichkeit; jedes Urteil spricht aus, daß den in ihm enthaltenen Vorstellungen oder Vorstellungsverbindungen ein Wirkliches entspricht, und erfordert also, wenn in jenen Vorstellungen oder Vorstellungsverbindungen mehr enthalten ist als in unseren auf dieses Wirkliche bezogenen Erfahrungen, eine Erklärung und Rechtfertigung. Die sittlichen Beurteilungen dagegen lassen ganz dahingestellt, wie die Wirklichkeit beschaffen sei; sie sagen nur aus, daß, sofern in der Wirklichkeit bestimmte Handlungen, Gesinnungen oder Charaktere vorliegen, diese als sittlich gut oder böse zu beurteilen seien. Jene Probleme der Erkenntnistheorie existieren also für die Ethik nicht; umgekehrt findet diese sich einem Problem gegenübergestellt, welches für die Erkenntnistheorie ausfällt: nämlich demjenigen von der genauen Begriffsbestimmung ihres Gegenstandes. Denn während wir davon, was wir im Leben und in der Wissenschaft mit dem Worte „wahr" meinen, uns genaue Rechenschaft zu geben vermögen (S. 5), wenden wir das Wort „gut" zwar mit gleicher Sicherheit an, vermögen uns aber den Inhalt des zugehörigen Begriffs nicht so leicht zu klarem Bewußtsein zu bringen. Daher denn, wenn einmal festgestellt worden ist, was auf verschiedenen Gebieten mit dem Bewußtsein der Evidenz als wahr oder gut anerkannt wird, die Erkenntnistheorie nur noch zu untersuchen hat, wie das als wahr Anerkannte sich dem gegebenen allgemeinen Begriff des Wahren unterordnen läßt, während die Ethik aus dem als gut Anerkannten den dabei überall vorausgesetzten, aber noch dunklen Begriff des Guten erst ans Licht zu bringen hoffen kann. Dieser Unterschied ist aber ein rein methodologischer; wären die beiden Wissenschaften vollendet, so würden sie in gleicher Weise von einem unmittelbar evidenten obersten Prinzip ausgehen und die Fülle der besonderen Fälle als notwendige Folgerungen aus demselben erklären, oder auch von den besonderen Fällen ausgehen und in denselben überall die Wirksamkeit des obersten Prinzips nachweisen können.

Soviel zur Einleitung. Was nun zunächst die Gegenstände und Bedingungen der sittlichen Beurteilung im allgemeinen anbelangt, habe ich geglaubt, nachweisen zu können, daß dieselbe sich in letzter Instanz niemals auf Handlungen, sondern stets nur auf den diesen Handlungen zugrunde liegenden und aus ihnen unter Mitberücksichtigung der vorliegenden Motivvorstellungen zu erschließenden Charakter richtet; sowie des weiteren, daß sie nicht eine „Willensfreiheit" im Sinne des Indeterminismus, sondern umgekehrt sehr entschieden den Determinismus voraussetzt. Ersteres geht besonders deutlich daraus hervor, daß überall und nur dort die sittliche (sowie auch die strafrechtliche) Zurechnungsfähigkeit als aufgehoben oder herabgesetzt angesehen wird, wo aus irgendwelchen Gründen (physischer oder psychischer Zwang, jugendliches Alter, Unwissenheit oder Dummheit, einseitige Richtung der Aufmerksamkeit, psychische Störungen) der Schluß von den Handlungen und Motiven auf den Charakter unmöglich oder unzuverlässig gemacht wird. Und das zweite läßt sich aus dem ersteren ohne weiteres ableiten, da doch von einem solchen Schlusse offenbar nur dann die Rede sein kann, wenn Handlung, Motive und Charakter gesetzlich miteinander zusammenhängen. Aber auch im Einzelfall finden wir, daß unser sittliches Lob und unser sittlicher Tadel um so entschiedener sich ausspricht, je sicherer wir aus dem Handeln der betreffenden Person auf ein starkes Übergewicht höherer bzw. niedrigerer Neigungen in ihrem Charakter glauben schließen zu können; während wir umgekehrt, so oft eine bestimmte Handlung zu demjenigen, was wir sonst von dem Charakter des Handelnden wissen oder zu wissen glauben, nicht stimmt, diese Handlung nicht als eine undeterminierte und „freie" dem Handelnden besonders anrechnen, sondern vielmehr dieselbe rätselhaft und erklärungsbedürftig finden, verborgene Motive voraussetzen und einstweilen mit unserem sittlichen Urteil zurückhalten. Wenn also die logische Bestimmtheit der Handlung durch Charakter und Motive in der Praxis des sittlichen Beurteilens niemals als ein Hindernis, sondern vielmehr stets als eine unumgängliche Bedingung für die Möglichkeit dieses Beurteilens empfunden wird, so lassen sich die theoretischen Bedenken, welche immer wieder gegen die Vereinbarkeit der sittlichen Beurteilung mit dem Determinismus vorgebracht werden, kaum anders als durch Mißverständnisse in bezug auf den Sinn dieses Determinismus er-

klären. Und in der Tat stellt sich bei genauerer Untersuchung heraus, daß diese Bedenken überall den Determinismus mit besonderen Formen desselben verwechseln, also etwa voraussetzen, daß nach ihm alles Handeln ein erzwungenes sei, oder einseitig durch die gegebenen Motivvorstellungen, oder sogar bloß durch zufällige Assoziationen bestimmt werde, daß aber die wollende Persönlichkeit dabei keine Rolle oder nur diejenige eines müßigen Zuschauers spiele. Wenn man aber einmal eingesehen hat, daß eben diese wollende Persönlichkeit, kraft ihrer eigenen, mit dem Namen Charakter bezeichneten Natur, den Motivvorstellungen erst ihr verschiedenes Gewicht verleiht, daher denn der eine dem eigenen Vorteil, der andere aber der Pflicht ein größeres Gewicht beilegen wird, — so wird klar, daß der Determinismus, weit davon entfernt, die wollende Persönlichkeit auszuschalten, dieselbe vielmehr als den wesentlichen, im Wechsel der Motive einzig beharrenden Faktor bei der Bestimmung des Handelns anzuerkennen hat.

Größere Schwierigkeiten als die Feststellung dieser allgemeinen Verhältnisse bietet die sichere Bestimmung desjenigen, was wir eigentlich mit den Worten „gut" und „böse" meinen, also die Auffindung des letzten Kriteriums, welches wir bei unseren sittlichen Beurteilungen verwenden. Denn hier haben wir nicht bloß einige verhältnismäßig leicht zu durchschauende Mißverständnisse zu beseitigen, sondern wir stehen vor der Aufgabe, aus der Vielheit und Verschiedenheit der sittlichen Urteile, welche auf verschiedenen Gebieten, von verschiedenen Personen, zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern hervortreten, ein gemeinsames Prinzip abzusondern, dem für jeden Einsichtigen unmittelbare Evidenz anhaftet, und aus dessen Anwendung auf besondere Verhältnisse und Voraussetzungen sich die abgeleitete Evidenz jener verschiedenen Urteile restlos erklären läßt. Diese Aufgabe wirklich zu lösen, würde ein ungeheures psychologisches, historisches und ethnologisches Material erfordern, von welchem uns zurzeit nur noch ein verschwindend geringer Teil zu Gebote steht; was ich darüber vorgebracht habe, ist also nichts weiter als eine Hypothese, welche sich zwar an einigen bereits vom natürlichen Denken versuchten ethischen Generalisationen (den Begriffen der „Haupttugenden") befriedigend bewährt, jedoch noch

überall eine Prüfung im einzelnen sehr dringend nötig hat. Jene Hypothese aber (ich nenne sie die Objektivitätstheorie) läuft darauf hinaus, daß überall eine Person um so höher sittlich gewertet wird, je mehr in ihrem Charakter die Neigung hervortritt, bei allen Entscheidungen sich auf einen möglichst objektiven, überindividuellen Standpunkt zu stellen, also alle verfügbare Daten und Interessen in gleichem Maße, ohne Berücksichtigung persönlicher Wünsche oder Sympathien, ans Wort kommen zu lassen. Ethische Gesinnung wäre also, nach dem prägnanten Ausdruck Stumpfs, nichts weiter als sachliche Gesinnung; und ihr stünde als das Radikalböse nur der Egoismus in allen seinen Formen und Graden, also die Beschränkung des Wollens auf das eigene Ich und was damit zusammenhängt, gegenüber. Anknüpfungen findet diese Theorie einerseits in der altorientalischen und griechischen Philosophie (Anaximander), bei Malebranche und vielen Mystikern, andererseits bei den zahlreichen Philosophen von Sokrates bis Kant, die zwischen vernünftigem Denken und sittlichem Handeln eine gewisse, ihnen selbst kaum klar gewordene Verwandtschaft herausgefühlt haben. Wenn demgegenüber bisweilen gefragt worden ist, was die Willenstat, meinen Vorteil für den eines anderen oder einer Gemeinschaft aufzugeben, mit dem Vermögen, aus gewissen Prämissen einen Schluß zu ziehen, gemeinsam hat, so lautet die Antwort der Objektivitätstheorie: eben dieses, daß sowohl die Zuverlässigkeit der Schlußfolgerung wie die Sittlichkeit des Handelns dadurch bedingt wird, daß alle verfügbaren Daten mit in Betracht gezogen worden sind. Es fragt sich nun, ob diese Theorie, soweit wir jetzt sehen können, den aufgestellten Forderungen genügt; und ich habe geglaubt, diese Frage bejahend beantworten zu dürfen. Denn erstens scheint mir die Einsicht, daß bei allen Konflikten der weitere, umfassendere Standpunkt als solcher dem engeren vorgezogen zu werden verdient, daß also die besonderen individuellen Interessen ebensowenig beim praktischen Handeln als beim theoretischen Urteilen dazu berechtigt sind, sich dem objektiven Tatbestande gegenüber durchzusetzen, allerdings eine unmittelbare, nicht weiter beweisbare, aber auch keines weiteren Beweises bedürftige Evidenz für sich beanspruchen zu können. Und zweitens läßt sich, wie oben bemerkt, aus dieser Evidenz diejenige der wenigstens im Prinzip, mit näher zu erklärenden Bedingungen und Einschränkungen allgemein anerkannten Haupt-

tugenden ohne Zwang ableiten. Was zunächst die Wahrhaftigkeit betrifft, so läßt sich diese kurz als Objektivität in bezug auf Dinge und Verhältnisse überhaupt bezeichnen; sie umfaßt dann, außer der Wahrhaftigkeit im Reden, auch noch die im Denken, also die Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst, und des weiteren die Pünktlichkeit in der Erfüllung von Versprechungen, die Zuverlässigkeit in Geldangelegenheiten, die Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Echtheit in jeder Beziehung. Alle diese Tugenden haben also nach der vorliegenden Theorie sittlichen Wert nicht als Mittel zur Beförderung eines außer ihnen liegenden Zweckes, sondern an und für sich, weil sie eine Gesinnung bezeugen, für welche die aus der Sache stammenden Motive schwerer wiegen als diejenigen, welche nur auf die eigene Person sich beziehen. Und so urteilt wohl auch das unbefangene sittliche Bewußtsein. — Zweitens kommt dann die Objektivität gegenüber den Mitmenschen und den fühlenden Wesen überhaupt in Betracht, aus welcher die Tugend des Wohlwollens, der Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst, unmittelbar hervorgeht. Allerdings stellt hier die Theorie Forderungen, welche über diejenigen der landläufigen Moral noch beträchtlich hinauszugehen scheinen, indem sie der speziellen Hilfsbereitschaft gegenüber Verwandten und Wohltätern, Freunden und Volksgenossen zwar einen relativen, die Befreiung vom Egoismus vorbereitenden Wert zugestehen, jedoch nur die Erweiterung derselben auf alle der Hilfe Bedürftigen und Würdigen als vollkommen sittlich anerkennen kann. Aber einerseits haben auch die großen ethischen Reformatoren, vor allen anderen Christus, die nämlichen Forderungen aufgestellt; und andererseits liegen in den erwähnten Fällen verschiedenartige Komplikationen vor (vorausgesetzte natürliche Zuneigung, ausdrücklich oder stillschweigend übernommene Verpflichtungen, bessere Gelegenheit zum Helfen u. a.), welche die diesen Fällen zugewiesene Ausnahmestellung erklären und zum Teil auch nach dem Objektivitätsprinzip rechtfertigen können. Und auch die herrschende Moral verpflichtet zwar den Handelnden zu größeren Opfern für ihm Nahestehende als für Fremde, gestattet ihm aber nicht, unter sonst gleichen Umständen die Interessen dieser Fremden denjenigen der Nahestehenden zu opfern, also etwa in Hungerszeiten ein Pflegekind mehr als die eigenen darben zu lassen, oder seinen persönlichen Einfluß bei der Besetzung eines Amtes, anderen Gleichberechtigten gegenüber, speziell für seine Freunde ins Werk

zu setzen. Liegt also hier wohl nur eine scheinbare Diskrepanz vor, so gilt ein Gleiches in bezug auf die Frage, wie die vorliegende Theorie es erklären kann, daß man stets der unbedingten Selbstaufopferung, welche nach einer Seite ebenso weit von der strengen Objektivität abweicht wie die unbedingte Selbstsucht nach der anderen, den höchsten sittlichen Wert beigelegt hat. Um auf diese Frage die Antwort zu finden, hat man wieder zu bedenken, daß die Sittlichkeit nicht im Handeln, sondern in der Gesinnung liegt; die Gesinnung aber, welche in jener unbedingten Selbstaufopferung zutage tritt, ist stets eine im höchsten Grade objektive, sei es, daß die handelnde Person beim Sorgen für andere sich selbst buchstäblich vergißt, sei es, daß sie aus Furcht, andere zu übervorteilen, die eigenen Rechte nicht schwer genug wiegen läßt, sei es endlich, daß sie, die eigenen Fehler besser als diejenigen anderer erkennend, den Interessen dieser anderen die eigenen unterordnen zu müssen glaubt. In allen diesen Fällen liegen vielleicht theoretische Irrtümer vor (daher denn ein Draußenstehender oft sagen wird: du solltest doch auch einmal an dich selbst denken), diese Irrtümer zeugen aber nicht gegen, sondern vielmehr für die Objektivität der Willensrichtung. Überall erweist sich der Objektivitätsgedanke als den Richtpunkt, nach welchem die sittliche Beurteilung sich stets wieder orientiert, mag sie auch in ihrer Entwicklung infolge störender Umstände mannigfach nach einer oder der anderen Seite davon abgelenkt werden. — Im Gegensatz zu diesen persönlichen Beziehungen können nun aber, sowohl nach dem Ausspruch des sittlichen Bewußtseins wie nach der Objektivitätstheorie, die objektiven Wertunterschiede zwischen den bei unserem Handeln interessierten Wesen allerdings einen Unterschied in unseren Verpflichtungen diesen Wesen gegenüber begründen; und eben hier liegt der Boden für die Tugend der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit fordert an erster Stelle, gleiche Wesen, unabhängig von der Beziehung, in welcher sie zum Handelnden stehen, auch gleich, — sodann aber auch, ungleiche Wesen verschieden, jedes nach seinem Verdienste, zu behandeln: also überall das Maß der Befriedigung möglichst mit demjenigen des sittlichen Wertes in Gleichgewicht zu bringen. Daß ein solches Gleichgewicht von einer „sittlichen Weltordnung" unbedingt zu fordern ist, wird allgemein anerkannt; Sinn und Grund dieser Forderung genauer zu bestimmen, macht aber Schwierigkeiten. Ich habe die Vermutung aufgestellt, daß

dieselbe wenigstens zum Teil auf den Gedanken beruht, daß sittliche Wünsche als solche Befriedigung verdienen, unsittliche aber nicht; bin aber nicht sicher davon, mit dieser Vermutung das ganze Gebiet der vergeltenden Gerechtigkeit bestreichen zu können. Wie dem aber auch sei, jedenfalls haben wir es hier mit sachlichen, in dem objektiven Tatbestand wurzelnden Motiven zu tun, welche denen gegenüber, welche nur auf das eigene Ich sich beziehen, einen höheren sittlichen Wert beanspruchen dürfen. — Mit der Tugend der Keuschheit verhält es sich nicht wesentlich anders. Objektiv betrachtet, ist das geschlechtliche Verhältnis etwas überaus Großes und Wertvolles: die Bedingung, nicht nur für die Erhaltung, sondern auch, mittels der Ehewahl und der Kindererziehung, für den physischen, intellektuellen und moralischen Fortschritt des menschlichen Geschlechts; es hat überindividuelle Bedeutung, und ein mehr oder weniger klares Bewußtsein dieser Bedeutung offenbart sich in dem tiefen Ernst, der allen normalen Äußerungen des betreffenden Triebes innewohnt. Die Keuschheit ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die praktische Anerkennung dieser Bedeutung, der Respekt vor dem geschlechtlichen Verhältnis; wo sie fehlt, wo also das geschlechtliche Verhältnis nur als ein individuelles Genußmittel verstanden und gewürdigt wird, offenbart sich darin der gleiche Mangel an Objektivität, wie wenn bei Aussagen über die Wirklichkeit, bei Handlungen, welche das Wohl anderer mitbetreffen, der objektive Tatbestand vernachlässigt und nur die eigenen Interessen ins Auge gefaßt werden. Selbstverständlich kommt es hier ebensowenig wie dort auf die Einhaltung derjenigen Regeln und Formen an, mittels welcher der Staat und die öffentliche Meinung ein gewisses Maß der Objektivität im äußeren Handeln zu gewährleisten versuchen: man kann unkeusch in der Ehe und keusch im Konkubinat leben, wie man aus sittlichen Motiven einen Mord begehen und aus egoistischen zum öffentlichen Wohltäter werden kann. Für die moralische Beurteilung kommt überall nur die Gesinnung in Betracht, und was dieser Gesinnung Wert oder Unwert gibt, ist überall nur das Maß der Empfänglichkeit für höhere, objektive, bzw. für niedrigere, bloß auf die eigene Person und ihren Umkreis sich beziehende Motive. — Zuletzt wäre noch der sogenannten Pflichten gegen sich selbst zu gedenken. Die Beziehung zwischen diesen und den vorhergehenden läßt sich am einfachsten aus derjenigen zwischen deren Gegenteilen, der „Souveränität des Augenblicks"

und der „Souveränität des Ichs" erkennen: So wie im großen die Interessen sämtlicher Menschen, so sind im kleinen die Interessen sämtlicher Momente des individuellen Lebens objektiv gleichwertig, und so wenig wie jene dem Wohl der handelnden Person, dürfen diese der Befriedigung des gegenwärtigen Augenblicks geopfert werden. Vielleicht könnte man hier von einer Sittlichkeit nicht des Gesamtindividuums, sondern seiner einzelnen Faktoren sprechen; jedenfalls hat aber ein diätetisches Verhalten im weitesten Sinne objektiven Wert, und darf es als solches, den Gelüsten des Augenblicks gegenüber, auch eine gewisse sittliche Bedeutung beanspruchen.

Man hat meine Ethik hauptsächlich in zweifacher Weise mißverstanden. Erstens hat man dieselbe für intellektualistisch gehalten; also geglaubt, daß sie überall ein genaues Berechnen der gegenseitigen Ansprüche beim sittlichen Menschen fordere, oder sogar, daß sie die Sittlichkeit in der genauen Erkenntnis der objektiven Verhältnisse aufgehen lasse. Beides ist durchaus unrichtig. Ich habe stets wieder betont, daß die Sittlichkeit keineswegs im Erkennen, sondern ausschließlich im Wollen, nicht in der theoretischen, sondern nur in der praktischen Blickweite liegt: wer alle in einem Konfliktsfall sich gegenüberstehenden Interessen genau abgewogen hätte, aber seine Entscheidung nur nach den eigenen träfe, wäre ein durchaus unsittlicher —, wer dagegen jene Interessen nur zum Teil und ungenau erkannt hätte, aber von diesen den fremden ebenso großen Einfluß auf seine Wahl gestattete wie den eigenen, wäre ein durchaus sittlicher Mensch. Und auch die andere Frage, ob das Gewichtsverhältnis der beteiligten Interessen peinlich ausgerechnet oder intuitiv geschätzt wird, ist zwar für die Feststellung des Temperaments und des intellektuellen Typus des Handelnden bedeutsam, für das Maß seiner Sittlichkeit aber absolut belanglos. — Das zweite Mißverständnis besteht in der Annahme, daß nach der Objektivitätstheorie eine Handlung nur sittlich sei, wenn bei der vorhergehenden Überlegung das Wohl der gesamten Menschheit oder gar aller fühlenden Wesen mit in Betracht gezogen worden ist. Auch das ist natürlich nicht richtig; ebensowenig wie die Meinung, daß bei jeder wahren Aussage die Gesamtheit der übrigen Wahrheiten mit in Betracht gezogen werden müsse, richtig sein würde. In jedem Augenblick unseres Lebens stellen uns die Umstände vor die Wahl zwischen bestimmten Aussagen oder zwischen be-

stimmten Handlungen; sofern wir den für diese Wahl in Betracht kommenden Tatbestand gewissenhaft berücksichtigen, genügen wir dem Objektivitätsprinzip. Wer also nur für einige Wenige oder sogar für einen Einzelnen etwas tun kann, dies aber mit Aufopferung seiner eigenen Interessen auch wirklich tut, kann darin ebenso deutlich eine objektive Willensrichtung offenbaren und verdient dann die gleiche sittliche Anerkennung, wie wenn das Schicksal ihn in den Stand gesetzt hätte, die ganze Welt zu beglücken. Die Möglichkeiten, zwischen welchen wir zu wählen haben, werden uns gegeben; nur die Wahl ist unser.

---

Über die Ästhetik habe ich nur zwei kleine Aufsätze veröffentlicht[1]) und des weiteren Vorlesungen gehalten; trotzdem mag sie, besonders auch aus methodologischen Rücksichten, in dieser Gesamtdarstellung einen bescheidenen Platz beanspruchen. Denn neben der Erkenntnistheorie eignet sie sich ganz besonders dazu, als ein Paradigma für die Anwendbarkeit des empirisch-analytischen Verfahrens in den Normwissenschaften verwendet zu werden, da ihr ein Untersuchungsmaterial von allen möglichen Graden der Komplikation (von der einfachsten Linienverbindung bis zum reichsten Kunstwerk) zu Gebote steht, und sie dadurch in den Stand gesetzt wird, aus den einfacheren Fällen empirische Gesetze abzusondern und dann mit deren Hilfe die zusammengesetzteren Fälle zu erklären. Eben darum scheint es mir durchaus verfehlt, sie von vornherein auf das Gebiet des Kunstschönen zu beschränken, wo fast überall eine unbegrenzte Vielheit von Faktoren in allen erdenklichen Verbindungen zum Zustandekommen des ästhetischen Eindrucks zusammenwirken, und das Naturschöne, wo diese Faktoren viel häufiger getrennt auftreten, zu vernachlässigen.

Die Untersuchung hat also auch hier von der Erfahrungstatsache auszugehen, daß sehr viele und sehr verschiedenartige Gegenstände, welche sich unserer Wahrnehmung darbieten, eine besondere, von allen anderen ziemlich scharf unterschiedene Gefühlsreaktion hervorrufen, deren spezifischen Charakter wir eben dadurch,

---

[1]) Ästhetische Untersuchungen im Anschluß an die Lippssche Theorie des Komischen (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, XI) 1896.

Zur Psychologie der Komik (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, XX) 1899.

daß wir allen diesen Gegenständen, sei es auch mit sehr ungleichem Nachdruck, das Epitheton „schön" beilegen, zum Ausdruck bringen. Dieses Gemeinsame in der Wirkung läßt nun (ähnlich wie etwa das Gemeinsame in der als „Wärme" gegebenen Wirkung verschiedener mechanischer, physikalischer und chemischer Prozesse) auch etwas Gemeinsames in den Ursachen vermuten, und veranlaßt uns, zu fragen, was dieses Gemeinsame sei: was wir also als das Wesen des Schönen (in gleichem Sinne wie dort als das Wesen der Wärme) anzuerkennen haben. Um diese Frage der Lösung näherzubringen, empfiehlt es sich, zunächst die verwirrende Vielheit der einschlägigen Tatsachen durch Einteilung übersichtlicher zu machen; ich habe also gesondert untersucht, inwiefern der Wahrnehmungs*inhalt* (die einzelnen Empfindungen), die Wahrnehmungs*form* (ihre Ordnung in Zeit oder Raum) und endlich Vorstellungen, welche nicht in der Wahrnehmung gegeben sind, sondern assoziativ durch dieselbe hervorgerufen werden, zum ästhetischen Eindruck beitragen. Dabei ergab sich dann folgendes.

Die *einzelnen Empfindungen* für sich können angenehm oder unangenehm sein, wir nennen sie nicht im eigentlichen Sinne schön oder häßlich. Dennoch können sie die ästhetische Wirkung anderer Faktoren unterstützen oder stören: eine identische Tonfolge macht einen verschiedenen ästhetischen Eindruck, je nachdem sie in hohen oder in niedrigeren Oktaven gespielt wird, eine identische Landschaft, je nachdem wir sie durch ein rotes oder durch ein blaues Glas betrachten. Das liegt daran, daß den einzelnen Tönen und Farben ein verschiedener *Stimmungscharakter* zukommt: hohe Töne rufen eine heitere, tiefe eine ernste, stärkere oder schwächere eine mehr oder weniger energische Stimmung hervor; ähnlich wie hohe bzw. tiefe Töne wirken Licht und Finsternis; von den Farben erzeugen, wie besonders *Goethe* und *Fechner* ausgeführt haben, die „positiven" (Gelb, Orange, Rot) in zunehmendem Maße eine aktive, erregte, kampflustige —, die „negativen" (die verschiedenen Nuancen des Blau) dagegen eine passive, weiche, melancholische Stimmung; jene scheinen auf uns einzudringen, diese von uns zurückzuweichen, während das zwischen beiden liegende Grün beruhigend wirkt: „man will nicht weiter, und man kann nicht weiter" (Goethe). Zu allen diesen Wirkungen ist dann noch zu bemerken, daß sie sich auch in Verbindungen verschiedener Töne oder Farben im großen und ganzen unverändert behaupten; wie denn z. B. die allmähliche Beimischung

von Rot zu Blau das Gefühl der Leere und der Verlassenheit Schritt für Schritt in ein solches der Sehnsucht (Violett), der traurigen Größe (Karmin) und der imposanten Majestät (Purpur) hinüberführt. Wir beschränken uns vorläufig auf die Feststellung dieser Tatsachen und fassen dieselben dahin zusammen, daß die ästhetische Wirkung der einzelnen Empfindungen mit ihrem Stimmungscharakter zusammenhängt.

Fassen wir zweitens die Verbindung der einzelnen Empfindungen in Zeit oder Raum ins Auge, so brauchen wir das bekannte Prinzip von der „Einheit in der Mannigfaltigkeit" nur etwas schärfer zu formulieren als gewöhnlich geschieht, um darunter alle vorliegenden Fälle zusammenzufassen. Als Beispiele solcher Fälle nenne ich erstens diejenigen, in welchen sich gleiche Wahrnehmungsbestandteile in gleichen räumlichen Entfernungen oder Zeitintervallen wiederholen: gestreifte oder getüpfelte Flächen, Muster von Teppichen, Wandtapeten und Ziegelboden, mannigfache Ornamente in der Baukunst und im Kunsthandwerk; des weiteren Glockengeläute, Reim und Alliteration in der Poesie, Rhythmus und Melodie in der Musik; endlich auch rhythmische Bewegungen verschiedener Art. Neben diesen einfachsten Fällen gibt es dann andere, wo nicht die Wahrnehmungsbestandteile selbst, wohl aber gewisse Beziehungen derselben zueinander oder zu einer idealen Achse oder einem idealen Punkte sich wiederholen (symmetrische und regelmäßige Figuren), oder wo die ungleichen Bestandteile durch beigefügte gleiche als ähnlich, oder auch bloß durch vermittelnde Zwischenglieder als weniger ungleich erscheinen (gemeinsame Obertöne in der musikalischen Harmonie, Übergewicht von Weiß oder Schwarz im Sonnenlicht bzw. in der Dämmerung, Richtung der Hauptlinien in griechischen und gotischen Bauwerken, Übergänge zwischen Gerade und Kreisbogen im Ornament, zwischen verschiedenen Farben in einem Gemälde usw.). Und endlich kann es noch vorkommen, daß Einheitsbezüge nicht zwischen den Wahrnehmungsbestandteilen selbst, sondern zwischen Vorstellungen, welche durch dieselben assoziativ hervorgerufen werden, sich für den ästhetischen Eindruck als bedeutsam erweisen, wofür die Wirkung von Bildern in der Poesie, die Forderung der Einheit der Handlung und der Charaktere im Drama und im Roman naheliegende Beispiele abgeben. Fragen wir nun, was alle diese Fälle für Gemeinsames haben, so kann, wie mir scheint, die Antwort nur lauten: dieses Gemeinsame besteht darin, daß

überall die Wahrnehmung eines Teiles des dargebotenen Gegenstandes auf die Wahrnehmung der anderen Teile vorbereitet, in dem Sinne, daß beide, sei es dem Inhalte, den assoziativen Verbindungen oder dem Gefühlston nach, nach einer festen, exakten oder auch nicht exakten Regel miteinander zusammenhängen. Wir wollen es auch hier zunächst bei dieser Formel bewenden lassen, um später wieder auf dieselbe zurückzukommen.

An dritter Stelle hätten wir zu untersuchen, inwiefern mit dem Wahrgenommenen verbundene Assoziationen (abgesehen von den bereits besprochenen Einheitsbeziehungen zwischen denselben) das Auftreten der ästhetischen Reaktion mitbedingen können. Die hierauf bezüglichen Tatsachen sondern sich in zwei Gruppen, welche ich, dem Sprachgebrauch entsprechend, als diejenigen des Assoziativschönen (im engeren Sinne) und des Typischschönen bezeichne.

Die assoziative Schönheit im engeren Sinne ist besonders durch die Arbeiten Fechners und Lipps in den Vordergrund gebracht worden; ihr allgemeiner Charakter besteht darin, daß ein Wahrgenommenes als mehr oder weniger schön empfunden wird, sofern damit irgendwie interessante, gefühls- (besonders lust-) betonte Vorstellungen assoziativ verbunden sind. Dies kann dann noch einmal in doppelter Weise der Fall sein, je nachdem jene Vorstellungen sich auf eigene Lebensäußerungen und darin sich ausdrückende Gefühle (innere Assoziation), oder aber auf äußere, irgendwelchen Gefühlswert besitzende Gegenstände (äußere Assoziation) beziehen. Ersteres kommt schon vor bei einfachen geometrischen Formen, wie wenn eine kräftig gezogene Linie uns an entschlossene, eine zitternde an schwache und unsichere Bewegungen erinnert, wenn Kreis und Kugel uns als ein Bild energischer Spannung, Viereck und Würfel als ein solches träger Ruhe erscheinen, und wenn vertikale Ausdehnungen uns an kräftiges Emporstreben, horizontale dagegen an lässiges Sichhinlegen denken lassen; des weiteren bei Arabesken, wo wir das Gefühl haben, als ob die einzelnen Linien sich suchten, sich verfolgten, voreinander flöhen; endlich und vor allem bei Naturgegenständen, denen wir überall, indem wir von stolzen Felsen, friedlichen Seen, gähnenden Abgründen, vom Flüstern des Windes und vom Heulen des Sturmes, von der durstigen Erde reden, oder sagen, daß die Blumen uns anblicken, sich öffnen und schließen, schlafen und erwachen, in der Hitze den Kopf hängen

lassen und verschmachten, — menschliche Eigenschaften und menschliche Gefühle beilegen, und sie eben dadurch in den Kreis der ästhetischen Betrachtung hineinziehen. Geringere Bedeutung als diesen inneren, kommt den äußeren Assoziationen für die Ästhetik zu; daß aber auch deren Einfluß nicht zu vernachlässigen ist, wird klar, wenn man einerseits an die Schönheit der Landschaft denkt, für welche eben deshalb der Erwachsene, der über unendlich viele Erfahrungsassoziationen verfügt, soviel empfänglicher ist als das Kind; und anderseits an die Schönheit von Bauwerken und Gebrauchsgegenständen jeder Art, welche wenigstens zum Teil von den durch den Wahrnehmungsinhalt angeregten Vorstellungen der Festigkeit, der Ökonomie der Mittel, der bequemen Verwendbarkeit u. dgl. abhängt. Mit Unrecht, wie ich glaube, hat man bisweilen nur diese letzteren Fälle als echte Assoziationswirkungen anerkannt, dagegen für jene ersteren andere Namen, wie diejenigen der Assimilation oder der Einfühlung, vorgeschlagen. Es ist allerdings wahr, daß dort, wo ich von innerer Assoziation gesprochen habe, sich die hinzukommenden Vorstellungen nicht gesondert darbieten, sondern mit dem Wahrnehmungsinhalt verschmelzen; daß ist aber auch bei den äußeren Assoziationen (ein „trauliches" Stübchen, ein „wohnlich" aussehendes Haus) häufig der Fall, während doch, hier wie dort, überall das Wahrgenommene das Prius ist, an welches sich, auf Grund früher gestifteter Erfahrungsverbindungen, weitere Vorstellungen anschließen, mögen diese auch nicht gesondert aufgefaßt, sondern vielmehr sofort in das Wahrgenommene hineingedeutet werden. Der einzige Unterschied zwischen innerer und äußerer Assoziation scheint mir der zu sein, daß die Verbindung zwischen der gegebenen Wahrnehmung und dem resultierenden Gefühl im ersteren Fall durch die Vorstellung von Ausdruckserscheinungen, welche als mögliche Wirkungen —, im zweiten durch diejenige von äußeren Objekten, welche als mögliche Ursachen mit jenem Gefühl zusammenhängen, vermittelt wird. Vergleichen wir nun zum Schluß alle diese Fälle mit anderen, wo auch lustbetonte Vorstellungen angeregt werden, während jedoch eine spezifisch ästhetische Wirkung unterbleibt (schmackhaft aussehende Speise, erfreuliche Mitteilung), so gelangen wir zum vorläufigen Ergebnis, daß emotionelle Assoziationen besonders dann, wenn sie infolge ihrer großen Anzahl und geringen Bestimmtheit nicht oder kaum die Schwelle überschreiten, starke ästhetische Wirkungen hervorzurufen vermögen.

An letzter Stelle haben wir die typische Schönheit ins Auge zu fassen, wobei, wie wir sehen werden, Assoziationen zwar gleichfalls eine Rolle spielen, jedoch in ganz anderer Weise und ohne daß es dabei irgendwie auf ihren Gefühlston ankäme. Wenn wir ein Pferd, einen Rassehund, einen Menschenkörper als vollkommen in ihrer Art bewundern, so vergleichen wir dieselben offenbar in irgendwelcher Weise mit Musterbildern, welche in unserem Geiste bereit liegen; es fragt sich, wie wir zu diesen Musterbildern gelangen. Zur Beantwortung dieser Frage reicht die Berufung auf sinnliche, formale und assoziative Schönheiten, welche diesen Musterbildern anhaften, sicher nur zum kleinsten Teil aus; und auch das vielbeliebte Wort „Idee", welches überall, außer in dem platonischen Gedankenkreis, nichts weiter ist als ein Wort und daher so bald wie möglich aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch verschwinden sollte, bringt uns um keinen Schritt weiter. Befragen wir aber die Erfahrung, so finden wir, daß diese Musterbilder, welche wir bei der Beurteilung der Exemplare einer Gattung unbewußt als Normen verwenden, im großen und ganzen genau dem Durchschnitt aus den Erfahrungen entsprechen, welche wir im Laufe unseres Lebens in bezug auf die betreffende Gattung gesammelt haben. Dafür sprechen direkt die Ergebnisse der „Typenphotographie" und der an den Idealgestalten der griechischen Skulptur angestellten Messungen; indirekt die Verschiedenheit des Ideales menschlicher Schönheit bei verschiedenen Rassen und Völkern, die allmählige Umformung dieses Ideals bei längerem Aufenthalt unter einer fremden Menschenrasse, der allgemeine ästhetische Abscheu gegen Monstra und Zwischenformen (Fledermaus), der Einfluß der herrschenden Moden, welche stets wieder zunächst häßlich, dann erträglich und schließlich so selbstverständlich gefunden werden, daß ihre Ersetzung durch andere in der ersten Zeit sehr entschieden etwas vermissen läßt, und vieles andere mehr. Sogar bis ins Gebiet der Kunst läßt sich die Wirksamkeit des betreffenden Faktors verfolgen: indem nicht nur in alten Bauwerken auch relativ zufällige Einzelheiten, welche nun einmal zum Stile derselben gehören, mit Freuden wiedergefunden werden, sondern indem auch, neben der griechischen Plastik, in gleicher Weise die moderne Genrekunst vorzugsweise durch die Darstellung des Gattungsmäßigen ästhetisch wirkt. Sicher dürfen wir also schließen, daß (hier wie sonst vorbehältlich störender Umstände) die Wahrnehmung von Formen, welche

dem Durchschnitt aus den bisherigen Erfahrungen des Wahrnehmers entsprechen, als schön beurteilt wird.

Damit wären denn also, wenn auch noch nur in den allgemeinsten Grundlinien, vier empirische Gesetze aufgestellt, von welchen jedes aussagt, daß unter bestimmten besonderen Bedingungen das spezifische Gefühl des Schönfindens sich im Bewußtsein bemerklich macht. Es erübrigt zu untersuchen, ob diese vier Sätze von Bedingungen (diejenigen der sinnlichen, der formalen, der assoziativen und der typischen Schönheit) etwas Gemeinsames haben, woraus sich jenes Gemeinsame in ihren Wirkungen erklären läßt.

Ich habe nun geglaubt, dieses Gemeinsame darin finden zu können, daß in allen einschlägigen Fällen Umstände vorliegen, welche eiene andauernde oder sich stets wieder erneuernde Anpassung der Aufmerksamkeit an das Wahrgenommene zustande bringen. Am einfachsten läßt sich dies für die formale Schönheit nachweisen, wo der regelmäßige Wechsel der Wahrnehmungsinhalte (etwa beim Gleiten des Blicks über ein Muster oder beim Hören einer rhythmischen Tonfolge) alsbald Assoziationen zwischen denselben stiftet, welche uns in jedem Augenblick eben dasjenige, was jetzt kommt, erwarten lassen; oder wo (beim Lesen eines Dramas oder eines lyrischen Gedichts) bereits der Anfang Vorstellungen von Charakteren und Situationen hervorruft oder uns in eine Stimmung versetzt, in welcher dasjenige, was weiter folgt, trotz der Verschiedenheit seines Inhaltes, durchgängig paßt. Ähnlich liegt die Sache bei der typischen Schönheit, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Assoziationen, welche die Einstellung der Aufmerksamkeit zustande bringen, nicht während der Einzelwahrnehmung selbst, sondern durch zahlreiche vorhergehende Wahrnehmungen gestiftet worden sind. Diese vorhergehenden Wahrnehmungen haben die gemeinsamen und die durchschnittlichen individuellen Merkmale der Exemplare einer Gruppe miteinander zu einer mehr oder weniger klarbewußten Allgemeinvorstellung verbunden, welche, je nachdem ein neu sich darbietendes Exemplar derselben mehr oder weniger entspricht, die Auffassung desselben erleichtert oder erschwert. Bei der assoziativen Schönheit verhält es sich etwas anders, schließlich aber doch wieder gleich. Wenn ein Wahrnehmungsinhalt interessante und gefühlsbetonte Assoziationen hervorruft, so haften diese, eben kraft ihres Gefühlstons, fest im Bewußtsein; sind sie aber zahlreich und wenig deutlich, so hemmen sie sich

gegenseitig und bleiben im Hintergrunde, wirken aber von dort aus wieder assozierend auf den Wahrnehmungsinhalt zurück und halten dauernd die Aufmerksamkeit auf denselben eingestellt. Daher der Bann, in welchem das assoziativ Schöne (eine stimmungsvolle Landschaft, ein expressives Gesicht) uns gefangen hält, die Ahnung eines Unendlichen, welche wir, in scharfem Kontrast zur formalen und typischen Schönheit, ihm gegenüber empfinden. Und daher auch die Abschwächung oder das Ausbleiben der Wirkung in denjenigen Fällen, wo die hervorgerufenen gefühlsbetonten Assoziationen weniger zahlreich und schärfer bestimmt sind (zweckmäßige Gebrauchsgegenstände), da sie dann die Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, dem Wahrnehmungsinhalt, statt ihn zu stützen, Konkurrenz machen und ihn vom Blickpunkt des Bewußtseins zurückdrängen. Was endlich die sinnliche Schönheit anbelangt, so ist diese wohl im wesentlichen der assoziativen unterzuordnen. Es liegt ein so weitgehender Parallelismus vor zwischen dem Stimmungscharakter der Töne und Farben und dem Gefühlston ihrer auffälligsten Vertreter in der Erfahrung des Individuums oder der Gattung (Intonation der menschlichen Stimme in verschiedenen Lebensaltern und bei verschiedenen Gemütsbewegungen, Gegensatz zwischen Tag und Nacht in bezug auf Sicherheit und ausgiebige Beschäftigung der Aufmerksamkeit, rote Farbe des Feuers und des Blutes, blaue des Himmels und des ruhigen Meeres, grüne der uns umgebenden Natur), daß wir kaum umhin können, hier einen realen, und dann doch wohl assoziativ bedingten Zusammenhang zu vermuten. Mit Rücksicht auf die geringe Bedeutung des sinnlichen Faktors in der Ästhetik wird es aber nicht nötig sein, hierauf weiter einzugehen.

Wenn nun aber die Sache sich so verhält, daß überall, wo ästhetische Lust auftritt, auch im wahrgenommenen Gegenstande Bedingungen vorliegen, welche entweder für sich oder in Verbindung mit früheren Erfahrungen die Aufmerksamkeit auf die jeweilig sich darbietenden Inhalte einstellen, so erscheint die Annahme als berechtigt, daß eben aus dem damit gesetzten Gefühl des erleichterten Funktionierens, des mühelosen Hineingleitens, der durchgängigen Harmonie zwischen Wahrnehmungsfunktion und Wahrnehmungsobjekt, diejenige spezifische Lust entspringt, welche wir als ästhetische Lust bezeichnen. Und in der Tat finden wir, daß überall, wo, sei es auch infolge zufälliger und bloß individueller Ursachen, eine

ähnliche Erleichterung der Wahrnehmungsarbeit eintritt, auch ein Lustgefühl sich ergibt, welches mit dem ästhetischen eine unverkennbare Verwandtschaft zeigt: so wenn wir nach langem Umherirren in der Fremde zum erstenmal wieder eine altvertraute Umgebung zurücksehen oder die Muttersprache reden hören, oder sogar wenn ein störendes Geräusch aufhört, der Nebel, welcher uns eine interessante Aussicht verdirbt, hinwegzieht, oder das Bild im Mikroskop oder auf dem Projektionsschirm durch Verstellung der Linsen auf einmal scharfe Umrisse bekommt. In allen diesen Fällen erleben wir ein ähnliches Gefühl der Entlastung und Befreiung, wie wenn wir einem schönen Gegenstande gegenüberstehen, und unterlassen es nur deshalb, das Wahrgenommene als schön zu bezeichnen, weil wir wissen, daß dasselbe nur vorübergehend und zufällig, durch den Kontrast mit vorhergehendem, jene Wirkung zustande bringt.

Eine weitere Bestätigung erwächst der hier skizzierten Theorie daraus, daß sie auch von der Übereinstimmung und dem Unterschiede zwischen dem eigentlich Schönen und seinen Modifikationen (dem Erhabenen, dem Tragischen, dem Komischen) befriedigende Rechenschaft zu geben vermag. Das Erhabene läßt uns zwischen zwei entgegengesetzten Gemütslagen hin- und herschwanken, indem wir abwechselnd uns dem angeschauten Großen, Ewigen, Übermächtigen oder Vollkommenen gegenüberstellen und dann schmerzlich unsere Minderwertigkeit empfinden, und uns einfühlend in dasselbe versenken, uns selbst vergessen und mit ihm uns hoch über die Grenzen des Menschlichen erheben. Der Übergang von der ersteren zur zweiten Gemütslage muß jedesmal in gleicher Weise, aber viel stärkerem Maße als bei den oben besprochenen inneren Assoziationen, ein Gefühl der Entspannung und Befreiung mit sich führen, woraus sich der ästhetische Reiz des Erhabenen ohne weiteres erklärt. Allerdings werden diese Gefühle dann und wann durch die entgegengesetzten abgelöst, woraus eben das Element der Unlust entspringt, dem das Gefühl des Erhabenen, im Vergleiche mit demjenigen des Schönen, seinen höheren Ernst verdankt; bei aktiven, kräftigen, phantasiereichen Naturen bleibt aber dieses Element im Hintergrunde und verstärkt vielleicht noch durch Kontrastwirkung das andere. Und bei schwachen, furchtsamen, mit wenig Phantasie begabten Menschen findet man tatsächlich, daß ein erhabenes Schauspiel, welches jene entzückt, diese vielmehr deprimiert. — Den Grund des Gefallens am Tragischen hat man in allen er-

denklichen außerästhetischen Momenten (katharsis, poetische Gerechtigkeit, sittliche Größe des Helden, fatale oder kausale Notwendigkeit) gesucht, von denen zwar jedes häufig, keines aber überall und nur dort gefunden wird, wo der tragische Eindruck sich feststellen läßt. Dagegen gibt es ein und soweit ich sehen kann nur ein Moment, welches bei keiner Tragödie und keiner tragischen Situation fehlt, und welches nach der vorliegenden Theorie auch notwendig eine hervorragende ästhetische Bedeutung haben muß: nämlich die krampfhafte Festlegung der Aufmerksamkeit auf ein großes Leid. Wie nämlich die tägliche Erfahrung lehrt, wirken zwar schwächere Unlustassoziationen, welche sich an irgendein Wahrgenommenes knüpfen, abstoßend, demzufolge sie die fortgesetzte Wahrnehmung erschweren und den Gegenstand derselben als häßlich erscheinen lassen, ziehen aber starke Unlustassoziationen mit unwiderstehlicher Gewalt den Blick auf den sie hervorrufenden Gegenstand, und machen es, trotz oder vielmehr wegen des Abscheus, den derselbe einflößt, unmöglich, ihn davon abzuwenden. Damit ist aber ein Grad der Aufmerksamkeitsanpassung gegeben, der an und für sich, d. h. sofern keine Konflikte vorlägen, ein intensives ästhetisches Lustgefühl erzeugen müßte. Es liegen aber Konflikte vor, nämlich mit eben jenen Unlustgefühlen, welche mittels Fixierung der Aufmerksamkeit die ästhetische Lust bedingen, dabei aber natürlich selbst ihren Gefühlscharakter bewahren. Wir haben es also beim Tragischen nicht, wie beim Erhabenen, mit einem schnellen Wechsel von Lust und Unlust zu tun, sondern genau so oft und so lange, wie die außerästhetische Unlust, ist die dadurch bedingte ästhetische Lust gegeben, und es hängt ganz von dem Intensitätsverhältnis zwischen denselben ab, welche von beiden das Übergewicht behält. Dieses Intensitätsverhältnis ist aber, je nach Personen und Umständen, ein verschiedenes. Eine blutige Kampfszene, ein grauenerregender Unglücksfall wird nur ganz rohen und stumpfen Leuten mehr Lust als Unlust bereiten; die Vorstellung ähnlicher Ereignisse im Bilde oder auf der Bühne erzeugt schon eine weit schwächere Unlustreaktion und kann daher auch auf etwas höherer Bildungsstufe noch einen Lustüberschuß gewähren; der Höchstgebildete aber braucht noch viel wirksamere Erleichterungen und Kompensationen, um die aus Unlustassoziationen resultierende Lust der mühelosen Wahrnehmung wirklich als solche zu empfinden. Und eben diese bietet ihm die Tragödie durch alle jene Momente des befriedigten Gerechtigkeitsgefühls,

der sittlichen Bewunderung, der Einsicht in die strenge Notwendigkeit, von welcher man mit Unrecht jedes für den positiven und wesentlichen Grund des tragischen Genusses gehalten hat. Daher denn diese Momente, wie oben bemerkt, in einer wirkungsvollen Tragödie zwar jedes für sich, nicht aber alle zusammen fehlen können. — Was endlich das Komische betrifft, habe ich mich in der Hauptsache, wenn auch mit Abweichungen, der bekannten Theorie Lipps' angeschlossen, nach welcher überall, wo der betreffende Eindruck entsteht, die Aufmerksamkeit zuerst (durch ein scheinbar Bedeutungsvolles oder Neues oder Rätselhaftes) gespannt, dann aber plötzlich (durch die Erkennung des scheinbar Bedeutungsvollen als sinnlos, des Neuen als uninteressant, des Rätselhaften als einleuchtend) entspannt wird. Für die Begründung dieses Satzes aus den Tatsachen mag hier auf die Lippsschen Arbeiten[1]) und auf meine oben angeführten Abhandlungen verwiesen werden; ich will nur bemerken, daß sowohl die Erscheinungen des Objektivkomischen (Lächerlichen) wie diejenigen des Subjektivkomischen (des Witzes), und daß außerdem noch manche andere, vielfach übersehene (wie das Lachen von Kindern beim Haschspiel und wenn man sie kitzelt, von jungen Mädchen im schaukelnden Ruderboot, das nervöse Lachen bei großen körperlichen oder seelischen Schmerzen) sich demselben ohne Zwang restlos unterordnen lassen. Wenn dem aber so ist, so lassen sich auch die Beziehungen zwischen dem Komischen und dem Schönen nach der dargelegten Theorie ohne weiteres verdeutlichen. Hier wie dort entsteht das resultierende Lustgefühl aus einer Entspannung der Aufmerksamkeit, welche das wohltuende Bewußtsein eines Überschusses an verfügbarer Aufmerksamkeitsenergie mit sich führt; der wesentliche Unterschied ist der, daß beim Komischen erstens die vorhergehende Spannung infolge ihrer oben erwähnten besonderen Bedingungen eine stärkere ist, und zweitens die Entspannung nicht durch andauernde Zufuhr von verwandten, die Wahrnehmung unterstützenden Vorstellungen, sondern vielmehr durch den plötzlichen Wegfall des an diese Wahrnehmung sich knüpfenden Interesses erfolgt. Daraus erklärt sich der konvulsivische Charakter, welcher der komischen, in Unterscheidung von der rein ästhetischen Gefühlserregung anhaftet, und in der entsprechen-

[1]) Th. Lipps, Psychologie der Komik (Phil. Monatsh., Bd. XXIV und XXV); Komik und Humor, Hamburg u. Leipzig 1898.

den Ausdrucksbewegung, dem Lachen, wo einer tiefen, auf Spannung hinweisenden Einatmung ein stoßweises, die Entspannung anzeigendes Ausatmen folgt, sich durchaus adäquat abspiegelt. Ein naheliegendes Bild, womit ich früher das vorliegende Verhältnis zu verdeutlichen versuchte, scheint mir noch immer zutreffend: eine durch ein schweres Gewicht gespannte Feder kann in doppelter Weise entspannt werden: entweder dadurch, daß das Gewicht unterstützt wird, oder so, daß es abreißt und zu Boden stürzt. Jenem Fall entspricht das Erlebnis des ästhetischen, diesem dasjenige des komischen Gefühls.

Ihre Anwendung findet die Ästhetik in der Kunst: selbstverständlich nicht in dem Sinne, daß der Künstler die ästhetischen Gesetze studieren und sein Schaffen durch das Ergebnis dieses Studiums bestimmen lassen sollte, sondern vielmehr in diesem, daß in seinem Schaffen die ästhetischen Gesetze sich selbst anwenden, und dann nachträglich vom Ästhetiker in dem fertigen Kunstwerk wiedergefunden werden. Das heißt also: der Künstler konzipiert, kraft seines starken Interesses und seiner großen Empfänglichkeit für ästhetische Eindrücke, sein Werk, sei es in freier Phantasie, sei es auf Veranlassung schwacher Andeutungen aus der gegebenen Wirklichkeit; darin aber, daß seine Konzeption ihn befriedigt und in der Ausführung anderen gefällt, offenbaren sich die nämlichen ästhetischen Gesetze, welche überall sonst dem Schönfinden zugrunde liegen. Daher werden sich dann in jedem guten Kunstwerk, in allen möglichen Nuancen und in allen möglichen Verschlingungen, Elemente der sinnlichen, der formalen, der assoziativen, der typischen, und vielleicht noch anderer Formen der Schönheit wiedererkennen lassen. Es wäre äußerst interessant, aus diesem Gesichtspunkte die einzelnen Künste, Kunstperioden, Kunstrichtungen zu untersuchen, für jede das Übergewicht bestimmter Faktoren und bestimmter Modifikationen derselben festzustellen, und deren Zusammenhang mit den Anforderungen der Technik, dem Zeitgeist und dem Volkscharakter zu erforschen. Diese Aufgabe darf aber der Ästhetiker dem Kunsthistoriker überlassen.

---

Die Anwendung der empirischen Methode in der M e t a p h y s i k[1]) bedarf wohl kaum der ausführlichen Rechtfertigung. Denn erstens

[1]) Zur Parallelismusfrage (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, XVII) 1897.

hat man stets wenigstens implizite anerkannt, daß eine Wirklichkeitswissenschaft, was die Metaphysik doch sein will, sich an den Erscheinungen, durch welche wir von dieser Wirklichkeit Kunde erhalten, orientieren, und diese zur Prüfung ihrer Ergebnisse verwenden soll. Und zweitens erfordern die besonderen empirischen Wissenschaften selbst, indem sie ihre Hypothesen einer stets mehr umfassenden Vielheit von gegebenen Tatsachen anzupassen versuchen, ihre Bekrönung durch eine empirische Metaphysik. Sowie die Hypothesen der Physik einer Ergänzung oder einer Modifikation bedürfen, wenn neben den physikalischen auch die chemischen Erscheinungen mit in Betracht gezogen werden, so die Hypothesen der allgemeinen Naturwissenschaft, wenn, neben den von ihr ausschließlich berücksichtigten stofflichen Erscheinungen, auch die nicht weniger sicher gegebenen Bewußtseinserscheinungen, mitsamt den zwischen diesen beiden obwaltenden Beziehungen, erklärt werden sollen. Und so liegt denn eine allgemeine Weltwissenschaft, welche untersucht, was wir in bezug auf die Wirklichkeit vorauszusetzen haben, um von der Gesamtheit der für uns verfügbaren Erfahrungstatsachen Rechenschaft geben zu können, durchaus in der Linie der historischen und der logischen Entwicklung.

Die erste Frage, welche die Metaphysik zu stellen hat, ist also die nach der Art und der Gesetzlichkeit derjenigen Tatsachen, welche ihr für den Aufbau und die Prüfung ihrer Hypothesen als letztes Material zu Gebote stehen. In bezug auf die Art dieser Tatsachen lehrt nun eine einfache Selbstbesinnung, daß es samt und sonders Bewußtseinstatsachen sind: also Empfindungen,

---

Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig 1905 (3. Aufl. 1921).

Wetenschappelijke Metaphysica (De Gids, 70) 1906.

Het ik en't psychisch monisme (Tijdschr. v. Wijsb., I) 1907.

De philosophie von Henri Bergson (Tijdschr. v. Wijsb., VI) 1912.

In Sachen des psychischen Monismus (Zeitschr. f. Psych., 63—79): 1. Mißverständnisse in bezug auf die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des psychischen Monismus (63, 1912); 2. Mißverständnisse in bezug auf die psychologischen Voraussetzungen des psychischen Monismus (63, 1912); 3. Psychischer Monismus und „Psychical Research" (64, 1912); 4. Die Beziehung der Wahrnehmung auf ihren Gegenstand (75, 1916); 5. Leben und Traum (75, 1916); 6. Dualistischer und monistischer Psychismus (76, 1916); 7. Die neuesten Bedenken Erich Bechers (79, 1917).

Spinozistisch en modern parallelisme (Bijdr. Kon. Ac. v. Wet.) 1914.

Het psychisch monisme, Baarn 1915.

Über die Anwendbarkeit des Energiebegriffes in der Psychologie, Leipzig 1921.

Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteile, Gefühle, Willenserscheinungen u. dgl. Das könnte auch kaum anders sein, denn wenn wir von irgend etwas kein Bewußtsein hätten, würden wir es auch unmöglich als Datum für die Konstruktion unserer Weltanschauung verwenden können. Etwas ausführlicher werden wir über die Gesetzlichkeit, welche sich in jenen letzten Tatsachen uns offenbart, zu reden haben. Zum Teil ist diese Gesetzlichkeit eine solche zwischen den gegebenen Bewußtseinsinhalten selbst, wie etwa diejenige zwischen Wahrnehmungen und den dabei sich anschließenden Gefühlen, Vorstellungen und Gedanken, zwischen Prämissen und den daraus sich ergebenden Schlußfolgerungen, zwischen Motivvorstellungen und den daraus hervorgehenden Willensentscheidungen; diese untersucht die Psychologie. Zum anderen Teil weisen aber die gegebenen Bewußtseinstatsachen auf eine Gesetzlichkeit hin, welche nicht innerhalb, sondern außerhalb derselben liegt; mit diesen beschäftigt sich die Naturforschung. Für die Entdeckung dieser Gesetzlichkeit sind zwei Tatsachenkomplexe zunächst wichtig. Erstens der Umstand, daß für eine bestimmte Gruppe von Bewußtseinsinhalten, nämlich für die Empfindungen und Wahrnehmungen, sich im Bewußtsein keine gesetzmäßig damit verbundene Antezedentien auffinden lassen, daß also etwa ein Schall, eine Geruchsempfindung, eine Gesichtswahrnehmung im Bewußtsein auftauchen können, ohne daß dort etwas vorhergegangen wäre, womit jene nach festen Regeln zusammenhängen. Und zweitens der andere, daß unter günstigen Bedingungen (bei dauernder Adaptation der Sinnesorgane im weitesten Sinne) jene Empfindungen und Wahrnehmungen in Reihen auftreten, welche gesetzlich verlaufen, und deren Gesetzlichkeit nicht weiter gestört wird, wenn infolge der zeitweiligen Unterbrechung jener Bedingungen (wenn man etwa hinwegschaut oder die Augen schließt) einzelne Glieder hinausfallen. Dieser Tatbestand erklärt sich am einfachsten aus der (bereits vom vorwissenschaftlichen Denken gemachten) Annahme, daß außer dem im Bewußtsein Gegebenen noch etwas anderes (eine „Außenwelt") existiert, in welchem strenge Gesetzlichkeit herrscht, und dessen Teile durch Vermittlung der Sinnesorgane Empfindungen und Wahrnehmungen, in denen sich ihre Gesetzlichkeit abspiegelt, im Bewußtsein hervorrufen können. Was aber jene Teile, und was die Außenwelt überhaupt an und für sich, abgesehen von ihren Wirkungen im Bewußtsein, sind, darüber

können wir aus diesen Wirkungen, also aus den Empfindungen und Wahrnehmungen, nichts erschließen, selbst dies nicht, daß diese Außenwelt räumlich oder im Raume sei. Denn auch in den räumlichen Wahrnehmungen haben wir jedenfalls mit sehr vermittelten Wirkungen der realen Verhältnisse zu tun, und auch die Zwischenglieder dieser Wirkungen (die Sinnesprozesse) sind uns wieder ausschließlich durch ihre sehr vermittelten Wirkungen bekannt; ebensowenig also, wie daraus, daß wir die Empfindung des Roten oder Süßen haben, folgt, daß die Außenweltsdinge, welche diese Empfindungen verursachen, auch selbst rot oder süß seien, ebensowenig darf aus der Tatsache, daß wir Ausdehnung und Bewegung wahrnehmen, geschlossen werden, daß Ausdehnung und Bewegung als solche auch in der Außenwelt vorliegen. Alles was die Naturwissenschaft uns lehrt und lehren kann, bezieht sich also nur auf den gesetzlichen Zusammenhang zwischen durchaus unbekannten, bloß durch die zugehörigen sinnlichen Wirkungen zu charakterisierenden Dingen und Prozessen. Und das gilt nicht nur von den empirischen Gesetzen, sondern in gleichem Maße auch von den Erklärungshypothesen; nur mit dem Unterschiede, daß hier (etwa in Aussagen über die Wärmebewegung oder über das Bohrsche Atommodell) jene Dinge und Prozesse nicht durch die Wahrnehmungen charakterisiert werden, welche sie in einem menschlichen, sondern durch diejenigen, welche sie in einem idealen, über gleichartige aber unendlich verfeinerte Sinnesorgane verfügenden Beobachter würden hervorrufen können. Oder mit einem Worte: die Naturwissenschaft bietet uns eine überaus umfassende, überaus genaue, aber durchgängig relative Erkenntnis der außerbewußten Wirklichkeit; sie lehrt uns, wie diese Wirklichkeit unter ideal günstigen Bedingungen uns erscheinen würde, nicht was sie an und für sich ist.

Nun steht uns aber, neben der psychischen und der physischen Gesetzlichkeit, noch eine dritte, die psychophysische Gesetzlichkeit, zu Gebote. Zu den Wirklichkeiten, in bezug auf welche die Naturwissenschaft uns eine stetig sich erweiternde relative Erkenntnis verschafft, gehören auch diejenigen, welche wir als funktionierende Gehirne würden wahrnehmen können; und wir dürfen auf Grund zahlreicher anatomischer, physiologischer und psychopathologischer Forschungen annehmen, daß diese Wahrnehmungen mit den gleichzeitigen Bewußtseinsinhalten desjenigen, auf dessen Gehirn sie sich beziehen, „parallel verlaufen“, also in

durchgängigem gesetzlichem Zusammenhang zu denselben stehen. Falls also einer während einiger Zeit, ohne Unterbrechung durch äußere Reize, etwa über ein Problem nachdenkt oder sich in Phantasien ergeht, so ließe sich zeigen, daß jeder dabei auftretende Bewußtseinsinhalt durch vorhergehende Bewußtseinsinhalte, und jede der dieselben begleitenden Hirnerscheinungen durch vorhergehende Hirnerscheinungen eindeutig bestimmt wird, während doch auch wieder jeder Bewußtseinsinhalt durch die gleichzeitige Hirnerscheinung, und jede Hirnerscheinung durch den gleichzeitigen Bewußtseinsinhalt ebenso eindeutig bestimmt zu werden scheint. Die eigentümliche Verschlingung dieser verschiedenen Abhängigkeitsverhältnisse läßt sich kaum anders deuten als so, daß die beiden Erscheinungsreihen sich auf eine identische Wirklichkeit beziehen, welche sich in zweifacher Weise (etwa wie eine schwingende Saite durch das Auge und durch das Ohr) wahrnehmen läßt, und diese Annahme bildet in der Tat die gemeinsame Grundlage dreier, übrigens sehr verschiedener Welthypothesen. Der Materialismus behauptet, daß jene Wirklichkeit an sich eine stoffliche sei, und nur unter besonderen Umständen, wo die Stoffteilchen sich zu denjenigen komplizierten Gebilden, welche wir Nervensysteme nennen, zusammengefunden haben, den falschen Schein des Bewußtseins erzeuge. Der psychische Monismus dagegen denkt sich die gesamte Wirklichkeit als einen ungeheuren Komplex von Bewußtseinsvorgängen, der sich in eine Vielheit von individuellen Bewußtseinen spaltet, und in welchem unter bestimmten (selbst wieder als funktionierende Sinnesorgane wahrzunehmenden) Bedingungen die besonderen Bewußtseinsinhalte auftauchen, welche wir als Wahrnehmungen stofflicher (eventuell Gehirn-) Erscheinungen bezeichnen. Der Spinozismus endlich setzt eine in ihrem Wesen unbekannte Wirklichkeit voraus, deren Bestandteile einerseits als stoffliche, anderseits als Bewußtseinserscheinungen wahrgenommen werden können. Jede dieser Hypothesen ist prinzipiell in gleichem Maße befähigt, die vorliegende dreifache Gesetzlichkeit zu erklären, denn für jede derselben gibt es eine gesetzlich zusammenhängende Wirklichkeit, welche sich, mehr oder weniger vollständig, in einer oder mehreren Erscheinungsreihen abspiegelt, und in dieser Abspiegelung auch ihre eigene Gesetzlichkeit wieder zum Ausdruck bringen muß. Also für den Materialismus die Gesetzlichkeit der Gehirnprozesse in derjenigen der entsprechenden Bewußtseinserscheinungen, für den psychischen Monismus die Gesetzlichkeit des

menschlichen, tierischen und sonstigen Bewußtseinslebens in derjenigen der unter günstigen Bedingungen sich dabei anschließenden Hirnprozeß- und anderen Wahrnehmungen, endlich für den Spinozismus die Gesetzlichkeit des „unbekannten Dritten" in jenen beiden. Fragen wir aber, welche von diesen drei Hypothesen am wenigsten voraussetzt und mit dem Vorausgesetzten am meisten erreicht, so scheint es mir nicht zweifelhaft, daß aus beiden Gesichtspunkten die Hypothese des psychischen Monismus den beiden anderen entschieden vorgezogen zu werden verdient.

Was den ersteren Punkt, die Anzahl der zu machenden Voraussetzungen betrifft, liegt dies auf der Hand. Während uns, wie oben bemerkt wurde, in unmittelbarer Erfahrung ausschließlich Bewußtseinsinhalte, worunter auch Sinneswahrnehmungen, gegeben sind, setzt der psychische Monismus neben diesen nirgends eine andersartige Wirklichkeit voraus, sondern nimmt nur an, daß innerhalb eines umfassenderen Bewußtseinskomplexes jene sinnlichen Wahrnehmungen durch Ursachen von wesentlich gleicher Beschaffenheit, wie die unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte, hervorgerufen werden. Und in der Annahme dieses ursächlichen Zusammenhangs liegt, genau betrachtet, das einzige hypothetische, nicht der direkten Erfahrung entnommene Element der einschlägigen Lehre; während sie fürs Übrige, wie notwendig jede Theorie, diese Erfahrung nur durch Elemente von gleicher Art, wie die innerhalb derselben vorgefundenen, ergänzt. Dagegen setzt der Materialismus, neben dem gegebenen Bewußtsein, noch eine ganz andersartige, nicht gegebene Materie, der Spinozismus ein seinem Wesen nach durchaus unbekanntes Drittes voraus, und müssen beide, außer diesen neuen Arten von Wirklichkeiten, auch neue denselben beizulegende Wirkungsweisen annehmen, daher denn die größere Komplikation in ersterer keineswegs durch eine geringere in der zweiten Hinsicht aufgewogen werden kann. Die größere Einfachheit der psychischmonistischen Hypothese läßt sich also wohl kaum in Frage stellen.

Wie verhalten sich nun, zweitens, die zu vergleichenden Hypothesen in bezug auf ihre Leistungsfähigkeit zur Erklärung des Gegebenen? Wie oben bemerkt, sind sie im Prinzip alle imstande, von dem Vorliegen einer psychischen, einer physischen und einer psychophysischen Gesetzlichkeit Rechenschaft zu geben; damit ist aber nicht gesagt, daß sie auch dem besonderen Inhalte dieser drei Gesetzlichkeiten in gleichem Maße sollten gerecht werden

können. Und in der Tat liegen in bezug auf diese Frage bedeutsame Unterschiede vor, auf welche wir noch etwas genauer eingehen wollen.

Der Materialismus kann erstens der Eigenart desjenigen, was uns als Bewußtseinsinhalt gegeben ist, nicht gerecht werden. Die Grundhypothesen und Grundgesetze der Naturwissenschaft, womit er auch für die Erklärung des Bewußtseins auskommen will, reden überall nur von der Entstehung von Bewegungen aus Bewegungen: daß aus Bewegungen kleinster Hirnteilchen, nebst anderen Bewegungen, auch noch Bewußtsein entstehen sollte, ist in denselben nicht vorgesehen. Will nun der Materialismus diese Lücke dadurch ausfüllen, daß er dem Stoffe, neben den mechanischen, noch andere verborgene Kräfte beilegt, welche denselben zur Erzeugung von Bewußtsein befähigen sollen, so gerät er in Konflikt mit dem Energiegesetz, indem er annehmen muß, daß für diese, wie für jede andere Wirkung stofflicher Agentien, Energie verbraucht wird, während doch, sowohl nach den allgemeinen Voraussetzungen der Naturwissenschaft wie nach speziellen exakten Untersuchungen, die dem Körper zugeführte mechanische Energie restlos auf mechanische Wirkungen verwendet wird. Setzt sich aber der Materialismus über diese Schwierigkeiten hinweg und nimmt einfach an, daß irgendwo und irgendwann Bewußtsein aus stofflichen Bedingungen entstanden ist, so bietet ihm der Fortbestand und die weitere Entwicklung dieses Bewußtseins ein neues schwer zu lösendes Problem, indem nach Darwinschen Prinzipien nur diejenigen organischen Funktionen, welche im Kampf ums Dasein Nutzen gewähren, sich erhalten, für den Materialismus aber das Bewußtsein ein bloßes Epiphänomenon, und als solches absolut unwirksam und ohne Nutzen ist. Überall erhellt, daß die materialistische Hypothese von Hause aus auf die Erklärung dieses Bewußtseins nicht eingerichtet ist, und eine solche auch nirgends bieten kann, ohne die Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaft, auf welche sie selbst sich stützt, umzustoßen.

Der Spinozismus (besonders in der vereinfachten Gestalt, in welcher er oben dargestellt wurde) ist wohl nur deshalb vor ähnlichen Einwänden verhältnismäßig sicher, weil er die von ihm vorausgesetzte Wirklichkeit durchaus unbestimmt läßt, daher man denn von ihr schwerlich sagen kann, was sie zu tun und nicht zu tun vermag. Doch gibt es wenigstens eine allgemeine Tatsache, welche er als eine durchaus zufällige und unerklärliche auffassen muß:

das ist die inhaltliche Übereinstimmung zwischen Willensentschluß und Handlung. Denn nach ihm besteht zwischen diesen beiden keine ursächliche Beziehung, kraft deren der Willensentschluß die ihm entsprechende Handlung hervorrufen könnte; sondern in beiden spiegeln sich nach verschiedenen Seiten sukzessive reale Vorgänge ab, deren Wesen unbekannt ist, welche aber jedenfalls als durchaus verschieden von jenen gedacht werden müssen. Für das Zustandekommen der physischen Abspiegelung (Handlung) ist es also rein zufällig, daß es neben derselben eine psychische Abspiegelung (Willensentschluß) gibt, und doppelt zufällig, daß in diesem Willensentschluß eben diejenigen Bewegungen als Ziel vorgestellt werden, welche sogleich nachher in der Handlung zur Erscheinung gelangen. Der Spinozismus (wie übrigens auch der Materialismus) läßt also die für die vorliegenden Fragen überaus wichtige Tatsache, daß wir eben dasjenige tun, was wir tun wollen, unerklärt; er würde zur Erklärung derselben jedenfalls der Hilfshypothesen bedürfen, und stünde daher hinter einer anderen Theorie, welche ohne solche auskommen könnte, offenbar zurück.

Daß nun der psychische Monismus, obgleich er weniger voraussetzt als die konkurrierenden Hypothesen, an diesen Punkten mehr und an allen anderen mindestens ebensoviel leistet wie diese, ist, wie ich glaube, leicht zu beweisen. Erstens setzt diese Lehre nichts weiter voraus als ein unermeßliches Ganzes von Bewußtseinsinhalten, zu denen auch die Sinneswahrnehmungen von Menschen und Tieren gehören; welche letzteren aber nicht durch hypothetische stoffliche Dinge, sondern auch wieder durch Bewußtseinsinhalte hervorgerufen werden. Darum braucht der psychische Monismus nicht, wie der Materialismus die Entstehung des Bewußtseins aus der Materie, seinerseits die Entstehung einer Materie aus dem Bewußtsein anzunehmen und zu erklären. Auch den Satz von der Erhaltung der Energie kann er rückhaltslos anerkennen. Wenn die gesamte Wirklichkeit Bewußtsein ist, und wenn die von uns wahrgenommenen physischen Erscheinungen nur eine Abspiegelung fremden Bewußtseins in unser eigenes sind, so muß auch dasjenige, was wir als physische Energie messen, sich in letzter Instanz auf die psychische Wirklichkeit beziehen: in dieser muß sich bei allem Wechsel eine Größe unverändert erhalten, welche sich in der Erscheinungswelt als Bewegungs-, Distanz-, Wärmeenergie usw. offenbart. Läge eine vollendete Psychologie und eine vollendete Naturwissenschaft vor, so müßte sich diese psychische Energie in zweifacher

Weise messen lassen: einmal direkt an den Bewußtseinsvorgängen selbst, und sodann indirekt an den Naturerscheinungen, als welche sich diese Bewußtseinsvorgänge wahrnehmen lassen; der eigentliche Gegenstand der Messung wäre aber in den beiden Fällen derselbe, und die Tatsache, daß dieser sich unvermehrt und unvermindert erhält, müßte sich sowohl aus den Ergebnissen der indirekten wie der direkten Messung ans Licht bringen lassen. Des weiteren läßt sich die Wirksamkeit des Kampfes ums Dasein und des Überlebens des Passendsten ebensowohl psychologisch wie physisch deuten, wie denn in der Tat unsere Vorstellungen, unsere Ansichten, unsere Willensbestrebungen fortwährend um den Vorrang kämpfen, und diesen nur behaupten, sofern sie zum Ganzen unserer Persönlichkeit, oder doch zur gegenwärtigen Entwicklungsphase derselben, am besten passen. Etwas Analoges, nur in ganz anderen Dimensionen und vermutlich auf einer ganz anderen Entwicklungsstufe, könnte auch hinter demjenigen stecken, was wir als den Kampf ums Dasein in der Natur wahrnehmen. Und endlich hat der psychische Monismus gegenüber den beiden anderen Hypothesen den schwerwiegenden Vorteil, daß er die Willenskausalität nicht leugnet, sondern voraussetzt. Denn der Willensentschluß gehört ihm zufolge nicht zur unwirksamen Erscheinung, sondern zur wirksamen Wirklichkeit; er verursacht andere, gleichfalls bewußte, wirkliche und wirksame Vorgänge, welche wir nur durch die entsprechenden Erscheinungen (Nervenleitung, Muskelkontraktion, Handlung) kennen; und seine Wirksamkeit beruht auf Erfahrungen, welche wir zeitlebens über unser Vermögen, Bewegungsvorstellungen hervorzurufen, und über den Zusammenhang zwischen diesen Bewegungsvorstellungen einerseits, den entsprechenden wahrnehmbaren Bewegungen und deren Folgen anderseits, gesammelt haben. Überall erweist sich also der psychische Monismus als befähigt, für die Probleme, welche die anderen Welthypothesen offenlassen müssen, eine leichte und sichere Lösung herbeizuführen. Und daß ihm statt deren andere Schwierigkeiten entgegenstehen sollten, welche jene anderen besser als er zu bewältigen vermöchten, ist mir nicht bekannt.

Es erübrigt noch, kurz die Richtungslinien anzudeuten, nach welchen sich der Grundgedanke des psychischen Monismus weiter ausarbeiten läßt. Von dem Weltbewußtsein, das er voraussetzt, sind uns in der Erfahrung nur die individuellen menschlichen und tierischen Bewußtseine, und d i r e k t sogar nur das eigene, gegeben;

von diesen müssen wir also ausgehen, wenn wir über die Verhältnisse innerhalb jenes etwas näheres ermitteln wollen. Nun wissen wir, daß von den zahllosen Empfindungen, Erinnerungen, Erkenntnissen usw., welche unseren seelischen Besitzstand ausmachen, zu jeder Zeit nur ein verschwindend geringer Teil „die Schwelle übersteigt" und sich also von den anderen zu relativer Selbständigkeit absondert, und die Erfahrungen des Traumes und der Spaltung der Persönlichkeit lehren, daß auch mehrere solche Komplexe gleichzeitig nebeneinander existieren können. Da liegt es denn nahe zu vermuten, daß in der Abspaltung der individuellen Bewußtseine vom Weltbewußtsein sich nur im großen wiederholt, was dort im kleinen tatsächlich vorliegt. Auch sieht es wohl danach aus, als ob in den beiden Fällen ähnliche Umstände gegeben wären, welche den Prozeß bedingen. Sowie in der individuellen Seele der jeweilige Inhalt des von allen anderen Inhalten abgesonderten Zentralbewußtseins durch einzelne, kraft ihrer Intensität oder ihres Gefühlstons zu einem hohen Bewußtheitsgrade gelangte Empfindungen oder Vorstellungen, welche andere verwandte nach sich ziehen und fremde zurückdrängen, bestimmt wird, — so finden sich im Weltbewußtsein zahllose Systeme von zusammengehörigen, auf je einen Leib bezogenen, niemals aussetzenden Organ- und anderen Empfindungen vor, denen sich Vorstellungen, Gedanken und Gefühle anhängen, und welche uns für die Dauer unseres individuellen Daseins in gleicher Weise vom Weltbewußtsein abschließen dürften, wie die Gegenstände eines vorübergehenden Interesses uns während einiger Augenblicke von unseren sonstigen seelischen Inhalten abschließen. Und diese Analogie wäre dann nach oben und nach unten ins Unbegrenzte fortzusetzen. Sowie unser gesamter Seeleninhalt in der Erscheinung eines funktionierenden Gehirns, und unser Zentralbewußtsein in derjenigen eines besonderen Komplexes von Gehirnfunktionen, so dürften sich auch einerseits in den Erscheinungen der Erde, des Sonnen-, des Milchstraßensystems, andererseits in denjenigen der Zelle, des Moleküls, des Elektrons mehr oder weniger umfassende Bewußtseinskonzentrationen sinnlich abspiegeln. Aber alle diese abgesonderten Bewußtseine wären wieder als integrierende Bestandteile höherer und schließlich des Weltbewußtseins, und als mit diesen durch eine gemeinsame Gesetzlichkeit verbunden, zu denken. Sicher sind alle diese Vermutungen noch weit davon entfernt, als gesicherte Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchung gelten zu dürfen. Aber der allmähliche Fortschritt

der Naturwissenschaft und der Psychologie wird eine stets genauere Prüfung derselben ermöglichen. Je mehr unser Wissen um die Parallelbeziehungen zwischen dem gegebenen Bewußtsein und seinen Spaltungen einerseits, den entsprechenden Gehirnerscheinungen anderseits sich erweitert, um so sicherer werden wir auch in der äußeren Natur diejenigen Erscheinungen, welche auf ähnliche Vorgänge und Verhältnisse zurückweisen, wiedererkennen können; und je besser wir über die Entwicklungsgeschichte der Erde und der Sternensysteme, der Moleküle und der Atome unterrichtet sein werden, um so genauer werden wir das Maß der Analogie bestimmen können, welche Fechner und Spencer zwischen dieser und der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen nachgewiesen haben.

Würde nun zuletzt noch gefragt, welche Art von Wirklichkeit dem vom psychischen Monismus vermuteten Weltbewußtsein beizulegen sei, so ließe sich darauf kurz antworten: die gleiche wie dem gegebenen menschlichen Bewußtsein. Würde dann aber die Frage dahin verdeutlicht, daß man wissen wollte, ob all dieses gegebene oder vermutete Bewußtsein als ein Ansichseiendes oder als eine bloße Erscheinung zu betrachten sei, so würde ich sagen, daß ich dieser Unterscheidung nicht, wie Kant und seine Nachfolger, eine absolute Bedeutung zuerkennen kann. Vielmehr scheint mir der Begriff der Erscheinung ein durchaus relativer Begriff zu sein; wir nennen etwas Erscheinung nicht mit Rücksicht auf seine eigene Natur, sondern mit Rücksicht auf seine Beziehungen zu einem anderen, welches ihm als seine Bedingung zugrunde liegt; was aber in bezug auf ein anderes „bloße Erscheinung" ist, ist doch auch etwas „an sich", und gehört, solange es existiert, ebensowohl und in gleichem Sinne wie jenes, der Wirklichkeit an. Diese Auffassung führt dazu, so etwas wie verschiedene Schichten der Wirklichkeit anzunehmen, von welchen jede in bezug auf die nächsttiefere als deren Erscheinung, in bezug auf die nächsthöhere als deren Ansich betrachtet werden kann. An der Oberfläche liegt die Schicht der Empfindungen; dann folgt diejenige der diese Empfindungen verursachenden Wirklichkeitsbestandteile, welche nach dem psychischen Monismus samt und sonders Bewußtseinstatsachen sind. Sofern diese beiden in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sind, gehören sie offenbar zur Wirklichkeit; sofern wir aber zu denselben andere, nicht gegebene hinzudenken, ist die Sachlage in den beiden Fällen eine etwas


49

verschiedene. Von den Empfindungen erkennen wir, daß sie einzeln durch Vermittlung desjenigen, was wir als funktionierende Sinnesorgane wahrnehmen, zustande kommen; wo ihre gesetzliche Aufeinanderfolge unterbrochen wird, haben wir also keinen Grund, zur Ausfüllung der Lücken wieder nichtgegebene Empfindungen —, sondern nur, solche Wirklichkeiten vorauszusetzen, welche durch sinnliche Vermittlung Empfindungen erzeugen könnten. In bezug auf die sonstigen Bewußtseinsinhalte aber fehlt jede Veranlassung, sie anders als durch vorhergehende Bewußtseinsinhalte verursacht zu denken; wo ihr kausaler Zusammenhang unterbrochen wird, liegt es also jedenfalls am nächsten, denselben durch vorausgesetzte nichtgegebene Bewußtseinsinhalte zu ergänzen. Und diese Auffassungen finden dann darin ihre Bestätigung, daß eine Reihe von gesetzlich zusammenhängenden Empfindungen, wenn sie durch zeitweilige Einstellung der Sinnesfunktionen unterbrochen wird, sich überall —, eine Reihe von gesetzlich zusammenhängenden anderen Bewußtseinsinhalten, wenn irgendwie unterbrochen, sich dagegen niemals nachher genau so fortsetzt, wie ohne die Unterbrechung der Fall gewesen wäre. Die gegebenen Empfindungen sind also nicht als Teil eines umfassenden wirklichen Empfindungszusammenhangs —, das gegebene Bewußtsein ist aber wohl als Teil eines umfassenden wirklichen Bewußtseinszusammenhangs anzuerkennen; und dies genügt, um sowohl die allgemeine Gesetzlichkeit wie die gelegentlichen Unterbrechungen derselben, welche einerseits die Empfindungen für sich, anderseits das gesamte Bewußtseinsleben erkennen lassen, im Prinzip zu erklären. Wenn wir nun aber Veranlassung finden sollten, auf Grund unserer apriorischen Erkenntnis der für diesen Bewußtseinszusammenhang gültigen zeitlichen und kausalen Verhältnisse, mit Kant eine noch tiefer liegende, zeitlose Wirklichkeitsschicht zu vermuten, welche den Grund für die notwendige und allgemeine Geltung jener Verhältnisse in sich befaßt, so wird dadurch die Wirklichkeit der zeitlich-kausalen Bewußtseinswelt nicht beanstandet, sondern nur die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß diese Wirklichkeit nicht die ganze Wirklichkeit sei, ausgesprochen. Auch hätte es kaum einen verständlichen Sinn, zu behaupten, daß jener vermuteten dritten Schicht eine höhere oder eine andere Art der Wirklichkeit zukäme als der zweiten oder der ersten; denn das allgemeine Prädikat der Wirklichkeit gestattet nicht, wie die Eigenschaften der besonderen wirklichen Dinge, Gradabstufungen oder

Artunterschiede. Und so dürfen wir denn getrost vom Weltbilde des psychischen Monismus annehmen, daß es uns zwar vielleicht nur einen Teil, jedenfalls aber den für uns wichtigsten Teil der Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, erkennen läßt, und stets genauer und vollständiger wird erkennen lassen.

---

Persönliches, was den Leser interessieren könnte, habe ich dem Vorhergehenden kaum hinzuzufügen. Ich bin 1857 zu Ferwerd in Friesland geboren, besuchte die Realschule in Leeuwarden, machte das Abiturientenexamen, studierte in Leiden und Freiburg i. B. Staatswissenschaften und Philosophie (letztere unter Land und Windelband), und arbeite seit 1890 an der Universität Groningen als Professor der Philosophie und Psychologie. Der Realschule verdanke ich den tiefen Respekt vor der Sachlichkeit und Strenge des naturwissenschaftlichen Beweisverfahrens; die Staatswissenschaften haben mich bloß vorübergehend interessiert, von Land und Windelband habe ich viel gelernt und mancherlei Anregungen erhalten. Von früheren und zeitgenossischen Philosophen haben ganz besonders der jüngere Kant und Fechner, sodann Hume, Lipps, Riehl, Sidgwick mir die einzuschlagenden Wege gezeigt. Fürs übrige habe ich die Probleme vorgefunden, und nach bekannten und erprobten (nur in der Philosophie selten konsequent und mit klarem Bewußtsein angewandten) Methoden eine Lösung für dieselben zu finden oder vorzubereiten gesucht.

Zur Ergänzung der den einzelnen Abschnitten beigefügten bibliographischen Angaben mögen hier noch die Titel meiner psychologischen Schriften angehängt werden:

Quantitative Untersuchungen über das optische Paradoxon. (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. IX.) 1895.

Quantitative Untersuchungen über die Zöllnersche und die Loebsche Täuschung. (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. XIV.) 1896.

Untersuchungen über psychische Hemmung. (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. XXI. XXVI. XXXIV. XLI. LIII.) 1899—1909.

Uitwassen der crimineele anthropologie. (De Gids 65.) 1901.

Über Unterschiedsschwellen bei Mischungen von Kontrastfarben (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. XXXII.) 1903.

Eine Enquête über Depersonalisation und „Fausse Reconnaissance". (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. XXXVI.) 1904.

(In Verbindung mit E. Wiersma.) Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung. (Zeitschr. f. Psych. XLII. XLIII. XLV. XLVI. XLIX. LI. LXII. LXXX.) 1906—1918.

Weitere Daten über Depersonalisation und „Fausse Reconnaissance". (Zeitschr. f. Psych. XLIII.) 1906.

De classificatie der karakters. (Vereen. Secties voor wetensch. arbeid. 8.) 1907.

Über einige psychische Korrelationen. (Zeitschr. f. angew. Psych. I.) 1908.

De toekomstige eeuw der psychologie (Rektoratsrede). Groningen 1909. (Das künftige Jahrhundert der Psychologie. Leipzig 1911.)

Die Psychologie der Frauen. Heidelberg 1910.

Des méthodes dans la psychologie spéciale. (L'année psychologique. XVII.) 1911.

(In Verbindung mit H. J. F. W. Brugmans.) Intelligenzprüfungen mit Studierenden. (Zeitschr. f. angew. Psych. VII.) 1912.

Les „deux mémoires" de M. Bergson. (L'année psychologique. XIX.) 1913.

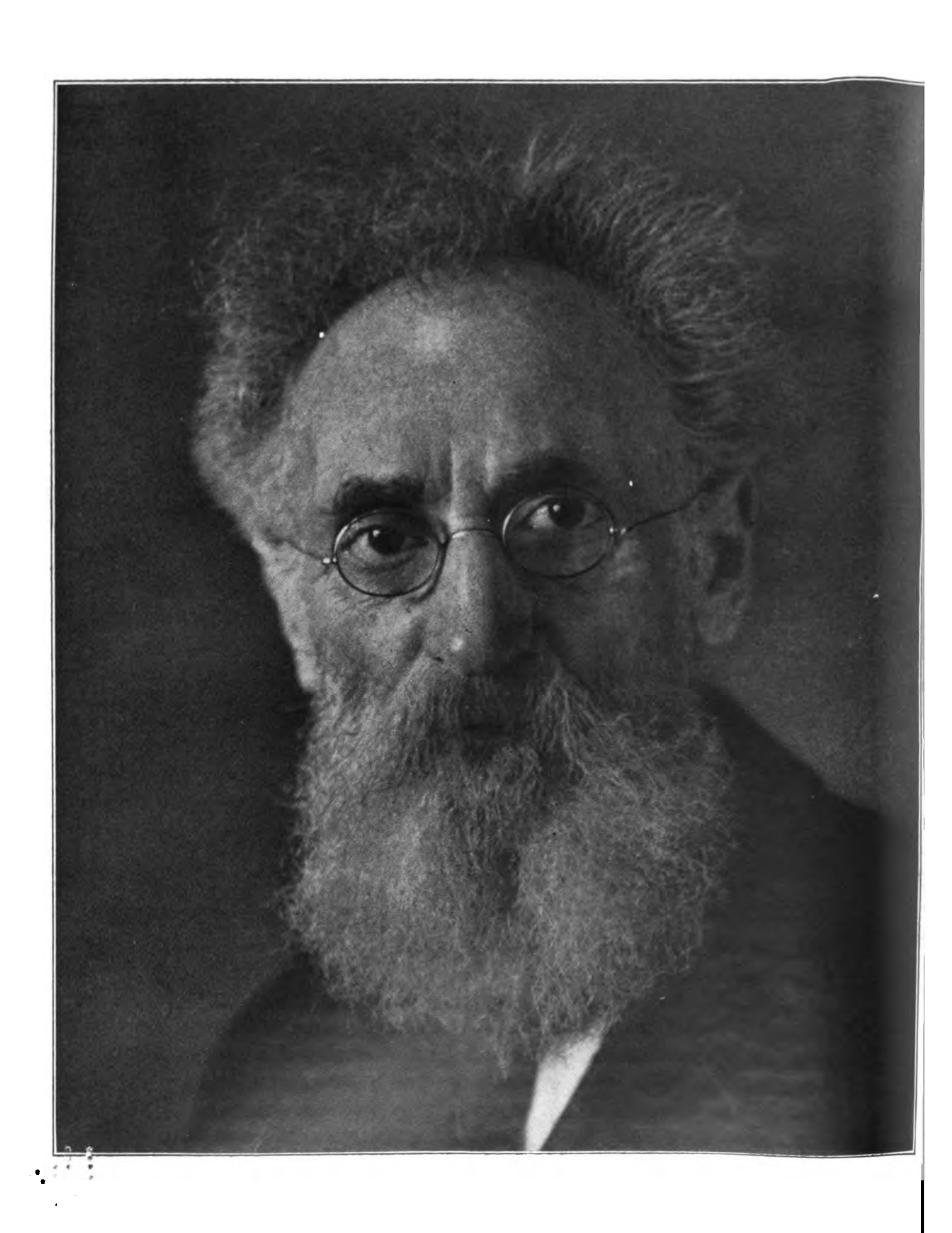
Résultats et avenir de la psychologie spéciale. (Archives néerlandaises) 1915.

(In Verbindung mit E. Wiersma.) Verschiedenheiten der Altersentwicklung bei männlichen und weiblichen Mittelschülern. (Zeitschr. f. angew. Psych. XI.) 1916.

(In Verbindung mit H. J. F. W. Brugmans.) Versuche über Benennungs- und Lesezeiten. (Zeitschr. f. Psych. LXXVII.) 1916.

(In Verbindung mit H. J. F. W. Brugmans.) Eine Enquete über die spezielle Psychologie der Träume. (Zeitschr. f. angew. Psych. XVIII.) 1921.

---



*Wilh. Jerusalem*

# Wilhelm Jerusalem.

## Meine Wege und Ziele.

### I.

*Γηράσκω ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος.* „Ich werde alt und höre doch nicht auf, stets zuzulernen". Dieser Spruch Solons wird immer mehr zum Kennwort meines Lebens. Im Alter von 67 Jahren fühle ich mich noch durchaus als Werdender und zwar als ein Werdender, der nach dem bekannten Worte Goethes immer dankbar sein wird. Dankbar und empfänglich für jede neue Tatsache, für jeden neuen Forschungsweg und immer bereit, das neu Hervorgekommene innerlich zu verarbeiten. Die Grundzüge meiner Welt- und Lebensanschauung sind schon seit vielen Jahren festgelegt und in meinen Büchern, besonders in den späteren Auflagen der „Einleitung in die Philosophie" dargestellt und begründet. Trotzdem habe ich erst in der letzten Zeit und zwar ganz besonders durch das Erlebnis des Weltkrieges die große Bedeutung und den heuristischen Wert der soziologischen Betrachtungsweise voll würdigen gelernt. Ganz neues Licht fällt durch diese neue Methode auf das Erkenntnisproblem, das bisher nur äußerst selten von dieser Seite her betrachtet worden ist. Aber auch auf dem Gebiete der Ethik, der Ästhetik, der Religionsphilosophie, der Rechts- und Staatsphilosophie werden dadurch neue Fragestellungen angeregt und neue Antworten auf alte Fragen gefunden werden.

Ob mir selbst noch so viel Zeit und Kraft vergönnt sein wird, um die durch die neue Betrachtungsweise angeregten Gedanken zur Reife und ihre Ergebnisse in der ihnen gemäßen Form zur Darstellung zu bringen, vermag ich heute noch nicht zu sagen. Gerade deswegen benütze ich gerne die mir gebotene Gelegenheit dieser „Selbstdarstellung", um die Wege zu zeigen, die mich zur Philosophie geführt haben, kurz zusammenzufassen, was ich auf meiner Wanderung gefunden zu haben glaube, ganz besonders aber auf die Ziele hinzuweisen, die mir vorschwebten und noch vorschweben. Vielleicht werden diese Ziele für den einen oder den anderen zu neuen Wegweisern.

Auf der Universität habe ich ausschließlich klassische Philologie studiert und dabei fleißig Französisch und Englisch getrieben. Durch mehr als dreißig Jahre war ich dann als Lehrer des Lateinischen, Griechischen, Deutschen und der philosophischen Propädeutik am Gymnasium tätig. Beide Beschäftigungen, die philologische Wissenschaft und der Schulunterricht haben den Stoff und die Art meines

späteren Philosophierens stark beeinflußt. Das intensive Studium der Sprache hat mich zur Psychologie geführt und unter dem Einfluß der Schriften Steinthals gewann ich bald die Überzeugung, daß nicht die logische, sondern nur die streng psychologisch gerichtete Betrachtung der sprachlichen Gebilde das wahre und das volle Verständnis des sprachlichen Denkens und Gestaltens zu erschließen vermag. Deshalb trete ich seit vielen Jahren dafür ein, daß im altsprachlichen Unterricht sowohl die Grammatik als auch die Interpretation auf psychologische Grundlage gestellt werden muß. Meine reiche Lehrerfahrung hat mich dann immer mehr in der Überzeugung bestärkt, daß der Unterricht in den alten Sprachen besonders geeignet ist, die Schüler in die Werkstatt der Seele Einblick gewinnen zu lassen. Der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der klassischen Philologie verdanke ich auch die Einsicht in den geradezu unerschöpflichen Reichtum des griechischen Geistes und deshalb bin ich für die Erhaltung des humanistischen Gymnasiums mit größter Wärme und Entschiedenheit eingetreten. Erst vor ganz kurzem habe ich zeigen können, daß die Antike ganz besonders geeignet ist, in das soziologische Denken einzuführen.[1])

Meiner langjährigen Lehrtätigkeit auf dem Gymnasium verdanke ich auch, wie ich glaube, mein besonders stark ausgebildetes Klarheitsbedürfnis, das keine dunkle Stelle des Gedankenfeldes unbemerkt läßt. In der Schule habe ich zuerst gelernt, fließend und zusammenhängend zu sprechen und dort auch die Fähigkeit erworben, schwierige und komplizierte Probleme so klar darzustellen, daß sie auch dem Laien verständlich erscheinen. Das ist dann meinen Büchern und meinen akademischen Vorlesungen zugute gekommen.

Mein Lehramt hat mich aber auch sachlich zur Philosophie hingeführt. Ich erhielt nämlich als ganz junger Lehrer den Auftrag, den Unterricht in der philosophischen Propädeutik, d. h. in Logik und Psychologie, in den beiden obersten Klassen zu übernehmen. In der Vorbereitung für diesen Unterricht vertiefte ich mich immer mehr in die Probleme, wozu viel auch der Umstand beitrug, daß ich mit den eingeführten Lehrbüchern fast überall in Widerstreit kam. Durch eine Untersuchung über das Verhältnis von Grammatik und Logik bei Aristoteles erwarb ich mir die amtliche Lehrbefähigung für philosophische Propädeutik und so kam ich immer tiefer in die Philosophie hinein. Für meine so erweiterten Interessen erschien mir dann der wissenschaftliche Betrieb der klassischen Philologie, der ja vielfach auf exakte Kleinarbeit den größten Wert legen muß, zu eng und zu beschränkt. Der Übergang vollzog sich langsam und allmählich und ganz habe ich mich der klassischen Philologie niemals entfremdet. Mit dem Erscheinen meines Lehrbuches der Psychologie (1. Aufl. 1888) war aber die Wendung zur Philosophie trotzdem entschieden.

Die philologische Wissenschaft und die Lehrtätigkeit in der Schule haben mir also den unmittelbaren Anlaß zu philosophischem Nach-

[1]) „Die alten Sprachen und die neue Zeit". Mitteilungen der Freunde des hum. Gymnasiums in Wien. Heft 20 (1921).

denken gegeben und die vielleicht in mir vorhandenen, aber unbewußten philosophischen Keime zur Entfaltung gebracht. Neben diesen beiden Momenten muß ich jedoch auch auf eine davon wesentlich verschiedene Quelle hinweisen, die, wie ich heute zu wissen glaube, meiner ganzen Welt- und Lebensanschauung Gehalt, Kraft und Richtung gegeben hat. Es ist dies die streng religiöse Erziehung, die in früher Jugend auf mich eingewirkt hat. Ich weiß nicht, welcher Denker den Ausspruch getan hat, daß ein oberflächlicher Betrieb der Philosophie von Gott wegführt, während gründliches, in die Tiefe dringendes Denken zu ihm zurückbringt. Die Wahrheit dieses Satzes habe ich an mir selbst erlebt. Meine Eltern waren fromme Juden und meine Mutter pflegte zu sagen: „Wer für die Religion kein Opfer bringt, der bringt überhaupt keines". Die jüdischen Speisegesetze wurden streng befolgt und die religiösen Feste freudig und feierlich begangen. Überdies habe ich 3 Jahre meiner frühen Jugend (vom 10. bis zum 13. Lebensjahr) im Hause eines frommen und gelehrten Rabbiners zugebracht, wo ich das alte Testament in der Ursprache gründlich kennen lernte, mit der hebräischen Grammatik vollkommen vertraut und auch in den Talmud eingeführt wurde. Da trat mir nun der ethische Monotheismus der Propheten, die glühende Gottesliebe in den Psalmen und im Buche Hiob in der vollen Lebendigkeit der Ursprache entgegen und schlug tiefe Wurzeln in meiner Seele. Später wurde ich allerdings eine Zeitlang von der materialistischen Zeitströmung ergriffen und las u. a. Häckels Schöpfungsgeschichte mit Begeisterung. Allein durch meine intensive Beschäftigung mit der Sprache und besonders durch meine Lehrtätigkeit auf dem Gymnasium kam mir die Selbständigkeit des Geistigen im Menschen immer klarer und deutlicher zum Bewußtsein, so daß ich im Materialismus keine Befriedigung finden konnte. Dagegen fand ich in dem von allen Anthropomorphismen gereinigten Gottesbegriff, wie er mir später bei Philo und bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters entgegentrat, dann in der bei den Propheten und in manchen Psalmen (bes. Ps. 15) so lebendig betonten Einheit von Religion und Sittlichkeit, ganz besonders aber in der dem Leben zugekehrten Denk- und Willensrichtung, die das ganze jüdische Schrifttum durchzieht, sowie auch in der großen Wertschätzung des Wissens, die in den „Sprüchen der Väter" so wirksam zum Ausdruck kommt, die Grundlagen zu einer Verstand und Gemüt in gleicher Weise befriedigenden Welt- und Lebensanschauung gegeben. Das so aufgefaßte und in diesem Sinne geläuterte Judentum ist für mich eine Summe religiöser und sittlicher Überzeugungen, die mit keiner wissenschaftlich erwiesenen Tatsache in Widerspruch stehen, kein sacrifizio dell' intelletto verlangen und zur Aufstellung einer zweifachen Wahrheit keinen Anlaß geben. In diesem Punkte habe ich mich mit Hermann Cohen nahe verwandt gefühlt, obwohl ich seinen philosophischen Apriorismus mit aller Entschiedenheit bekämpfen mußte.

Eine kurze Darstellung meines Lebenslaufes soll zeigen, wie und in welcher Reihenfolge diese verschiedenen Motive auf meine Philosophie eingewirkt haben.

## II.

Ich bin am 11. Oktober 1854 in einem böhmischen Dorfe namens Dřenic, das zwischen den Städten Chrudim und Pardubic in der Mitte liegt, zur Welt gekommen. Meine Eltern betrieben da eine Spiritusbrennerei und Landwirtschaft. Den ersten Unterricht erhielten wir von Hauslehrern, wobei mein Vater auf die Fortschritte im Hebräischen und in der Bibel den größten Wert legte. Nach seinem frühen Tode kam ich zu dem bereits erwähnten Rabbiner, der auch meine ersten Gymnasialstudien leitete. 3 Jahre später wurde ich öffentlicher Schüler des Kleinseitner Gymnasiums in Prag und legte dort im Jahre 1872 die Reifeprüfung ab. Auf dem Gymnasium interessierte ich mich für Mathematik, für deutsche Literatur und besonders für klassische Philologie. Schiller war mein ausgesprochener Lieblingsdichter und die Verehrung für diesen eine Zeitlang geringer eingeschätzten großen Geist ist bei mir bis heute nicht nur unvermindert geblieben, sondern hat sich in den letzten Jahren noch gesteigert. In einem Aufsatz zu seiner Hundertjahrfeier (1905) habe ich seine Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft zu würdigen versucht.

Die vier Universitätsjahre (1872—1876) habe ich alle in Prag zugebracht und mich ausschließlich der klassischen Philologie gewidmet. Die wertvollsten Anregungen erhielt ich vom Archäologen Benndorf und vom Historiker Otto Hirschfeld. Pflichtmäßig belegte ich „praktische Philosophie" beim Herbartianer Volkmann und Didaktik bei Willmann. Aber keines dieser Kollegien machte auf mich einen tieferen Eindruck und so blieb die Philosophie in meinen Universitätsjahren für mich ein Fremdling und ein *ἀδιάφορον* (etwas Gleichgültiges). Durch Benndorf fand ich den Stoff für meine Doktorarbeit, die für mein starkes Interesse an sprachlichen Dingen charakteristisch ist. Benndorf vertraute mir die Entzifferung einer großen griechischen Inschrift aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. an. Gleichzeitig lasen wir im Seminar bei Hirschfeld Polybios, der in derselben Zeit lebte. Da bemerkte ich nun, daß die Sprache der Inschrift mit dem Stil des Polybios auffallende Ähnlichkeit habe. Daraus wurde meine Dissertation, die unter dem Titel: „Die Inschrift von Sestos und Polybios" im Jahre 1879 in den „Wiener Studien" erschien und heute noch zitiert wird.

Im Jahre 1876 wurde ich Hilfslehrer an einem deutschen Gymnasium in Prag und blieb in dieser Stellung 2 Jahre. In dieser Zeit legte ich die Lehramtsprüfung für klassische Philologie und dann mein Doktorexamen ab. Jetzt kam ich zum erstenmal in nähere Berührung mit der Philosophie. Anton v. Leclair, der an demselben Gymnasium wirkte, suchte mich für seine erkenntnistheoretischen Studien zu interessieren, mit denen er damals gerade begonnen hatte. Er war von der Unwiderleglichkeit des Phänomenalismus ganz durchdrungen und wußte seinen Standpunkt mit besonderer Lebhaftigkeit zu verteidigen. In meinem Innern lehnte sich schon damals gleichsam instinktiv etwas gegen diese Weltauffassung auf, ich war aber noch keineswegs imstande, Leclairs Argumente logisch zu widerlegen. Bei der Vorbereitung auf das sogenannte „philosophische Rigorosum" bat ich Leclair gelegentlich

um Aufklärung über schwierige Punkte der Kantschen Erkenntniskritik. Nach einem dieser Gespräche sagte er mir zu meiner großen Überraschung: „Ich prophezeihe Ihnen, lieber Kollege, daß Sie einmal ganz zur Philosophie übergehen werden.“ Ich konnte und ich wollte das damals nicht glauben, aber die Äußerung hat doch einen starken Eindruck bei mir hinterlassen.

Im Jahre 1878 erhielt ich eine definitive Lehrstelle am Gymnasium zu Nikolsburg in Mähren. Dort gründete ich meinen Hausstand, indem ich meine Braut Katharina Pollak heimführte, die mir heute noch als treue Lebensgefährtin zur Seite steht. 7 Jahre haben wir in dem kleinen Landstädtchen zugebracht und wir beide zählen diese Zeit zu der glücklichsten unseres Lebens. Vier Kinder wurden uns dort geboren und so gab es Freuden und Sorgen genug.

In Nikolsburg vollzog sich meine Hinwendung zur Philosophie. Den wichtigsten Anstoß dazu gab, wie bereits erwähnt wurde, der Unterricht in Propädeutik. Wesentlich beigetragen hat auch der Verkehr mit dem dortigen Rabbiner Dr. M. Feuchtwang, einem philosophisch gründlich durchgebildeten Herbartianer. Wir lasen zusammen das Organon des Aristoteles im Urtext und diskutierten eifrig über psychologische und philosophische Probleme. Durch Dr. Feuchtwang bin ich auch mit Wundts „Physiologischer Psychologie“ bekannt geworden, welches Werk mir gegenüber den Herbartschen Lehrbüchern geradezu als Erlösung erschien. Stärker noch wirkten die Schriften Herbert Spencers auf mich ein, die ich damals kennen lernte. Aus ihnen habe ich die Anregung zur biologischen Betrachtung des Seelenlebens gewonnen und das ist für meine ganze Denkrichtung entscheidend geworden. Nachdem ich nun den propädeutischen Unterricht mehrere Jahre hindurch erteilt hatte und dabei immer tiefer in die betreffenden Probleme eingedrungen war, beschloß ich selbst ein Lehrbuch der Psychologie zu schreiben und damit war mein Übergang von der klassischen Philologie zur Philosophie endgültig vollzogen.

Im Jahre 1885 gelang es mir endlich nach wiederholten Bewerbungen eine Lehrstelle an einem Wiener Gymnasium zu erlangen. Zunächst vollendete ich mein Lehrbuch der Psychologie, das im Jahre 1888 erschien, vom Ministerium jedoch nicht approbiert wurde. Trotzdem konnte schon im nächsten Jahre eine zweite Auflage ausgegeben werden. Inzwischen hatte ich einen Stoff zu einer neuen besonders anregenden Arbeit gefunden, die mir den Weg zum Katheder öffnen sollte. Es war die Erziehungsgeschichte der taubstumm-blinden Laura Bridgman, die ich auf Grund der amerikanischen Quellen zum erstenmal in deutscher Sprache darstellen konnte. Das Blindeninstitut in Boston, wo Laura erzogen worden war, und sein damaliger Direktor Michael Anagnos hatten mir nämlich die Originalberichte in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt. Die Monographie erschien 1890, wurde sehr günstig aufgenommen und auf Grund derselben habilitierte ich mich im Jahre 1891 an der Wiener Universität für Philosophie. Noch vor der Eröffnung der Vorlesungen brachte ich im Juli 1891 einige Wochen in Leipzig an dem von Wundt begründeten Institut für experimentelle Psychologie

zu. Ich beteiligte mich als Beobachter an einer Reihe von Experimenten und lernte so die Methoden der damals noch jungen Wissenschaft aus eigener Anschauung kennen.

Mein erstes Kolleg las ich über die Psychologie des Erkennens. Hier trug ich die längst ausgebildete Urteilstheorie ausführlich vor und da wurde das Bedürfnis, diese Gedanken zu Papier zu bringen, besonders stark. In den drei folgenden Sommerferien — das Schuljahr ließ dem Gymnasiallehrer und Privatdozenten, der noch dazu Privatstunden geben mußte, keine Zeit dazu übrig — schrieb ich dann das Buch nieder, das unter dem Titel „Die Urteilsfunktion, eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung" im Jahre 1895 erschien. Was dieses Buch für meine Erkenntnistheorie und für meine ganze Weltanschauung bedeutet, soll weiter unten dargelegt werden. Hier will ich nur sagen, daß ich erst durch die „Urteilsfunktion" in Deutschland und im Ausland als Philosoph bekannt geworden bin.

Im Wintersemester 1892/93 kündigte ich zum erstenmal „Einleitung in die Philosophie" an, ein Kolleg, das für die Wiener Universität merkwürdiger Weise ein Novum war. Ich habe diese Vorlesung seither unter stets steigender Teilnahme der Hörer in jedem zweiten Wintersemester wiederholt. Das gab mir die sehr willkommene Gelegenheit, die wichtigsten philosophischen Probleme stets aufs neue durchzudenken und besonders ihre geschichtliche Entwicklung immer genauer zu studieren. Als ich nun einige Jahre später selbst daran ging, einen Grundriß für diese Vorlesung herauszugeben, da wurde die „Einleitung" nicht nur mein größter buchhändlerischer Erfolg, sondern gestaltete sich auch für mich selbst zu einer Art von Sammelbecken aus, in dem ich die fortschreitenden Ergebnisse meines eigenen Denkens bequem niederlegen konnte. Man ersieht die stete Weiterentwicklung meiner Anschauungen schon äußerlich aus dem wachsenden Umfang der Auflagen. Die erste Ausgabe (1899) umfaßte 189 Seiten in Klein-Oktav. Die letzte 1919 erschienene 7. und 8. Auflage hat 389 Seiten in Groß-Oktav, ist also mehr als doppelt so umfangreich. Das Buch ist bisher in sieben Sprachen übersetzt worden, darunter auch ins Englische und ins Japanische. Die neueste Auflage der „Einleitung" stellt jedesmal die bis dahin am meisten ausgereifte Form meiner philosophischen Überzeugungen dar. Zum eifrigen Studium der Philosophiegeschichte und zur fleißigen Lektüre der Originalwerke wurde ich schon durch das Kolleg über „Einleitung" angeregt und in gewissem Maße genötigt. Zur systematischen Durcharbeitung des ganzen Gebietes der Geschichte der Philosophie bot sich mir überdies später eine willkommene Gelegenheit. In Wien wurde im Laufe der neunziger Jahre ein Verein zur Abhaltung akademischer Vorträge für Frauen ins Leben gerufen, den man gewöhnlich kurz die „Damenakademie" zu nennen pflegte. Dort habe ich in fünf aufeinanderfolgenden Jahren die ganze Geschichte der Philosophie vor etwa vierzig sehr aufmerksamen und sehr gebildeten Zuhörerinnen vorgetragen und so auch auf diesem Gebiete durch Lehren gelernt. Auch an den von Ludo Hartmann begründeten und durch viele Jahre mit großer Sorgfalt und Umsicht geleiteten volkstümlichen Universitätskursen habe

ich mich wiederholt beteiligt. Daß die Philosophie in diesen Kursen immer gebührend vertreten war, ist das Verdienst meines Kollegen Emil Reich, der von Anfang bis heute mit großem Erfolg dafür eingetreten ist. Vier bis fünfmal habe ich im Rahmen dieser Kurse die Geschichte der antiken Philosophie immer in drei Kursen von je sechs Vorlesungen behandelt und dann auch Immanuel Kants Denkarbeit in sechs Vorträgen darzustellen versucht. Wer da nicht selbst mitgetan hat, der wird es kaum glauben können, wieviel die Nötigung, abstrakte Spekulationen dem Laien klar und lebendig zu machen, zur Vertiefung des eigenen Verständnisses beiträgt.

Im Jahre 1895 wurde Ernst Mach nach Wien berufen und der Verkehr mit diesem wahrhaft hochstehenden Manne wurde im Laufe der Jahre für mich zu einer Reihe herzerquickender Erlebnisse. Über Machs Philosophie, über seine Denk- und Forschungsmethoden, sowie auch über seine Persönlichkeit habe ich mich in der „Einleitung“ und in einer ganzen Reihe von Aufsätzen wiederholt ausgesprochen. Hier will ich nur der dankbaren Freude darüber Ausdruck geben, daß es mir vergönnt war, der Freundschaft mit diesem großen Denker und Forscher, mit diesem aufrichtigen, schlichten und wahrhaft bedeutenden Menschen gewürdigt zu werden. Ich bin durch ihn in der biologischen Auffassung des Erkenntnisprozesses wesentlich bestärkt worden und habe von ihm oft in wenigen Worten über schwierige physikalische Probleme so klare Aufschlüsse erhalten, wie ich sie aus Büchern kaum jemals hätte gewinnen können.

Im Jahre 1898 erhielt ich zu meiner großen Überraschung vom Unterrichtsministerium die Anregung, mein Lehrbuch der Psychologie neu zu bearbeiten und nochmals zur Approbation vorzulegen. Das kostete mich 3 Jahre angestrengter Arbeit, die zum großen Teil in den Ferien geleistet werden mußte. Dadurch wurde ich genötigt, das ganze Gebiet mit allen einschlägigen Problemen nochmals gründlich durchzuarbeiten und durchzudenken und das hat mich wiederum innerlich gefördert und gefestigt. Diese dritte ganz neu verfaßte Auflage erschien im Jahre 1902 und ist in den folgenden Ausgaben (7. Aufl. 1921) nicht mehr wesentlich verändert worden. Das Buch wurde jetzt approbiert und wird in zahlreichen Anstalten dem Unterrichte zugrunde gelegt. Über das wissenschaftlich Neue darin berichte ich weiter unten.

Im Jahre 1903 ließ ich meine venia legendi auf das Gebiet der Pädagogik ausdehnen und hielt seitdem in jedem Sommersemester Vorlesungen über „praktische Mittelschulpädagogik“, die bis zum Ausbruch des Weltkrieges ganz außerordentlich gut besucht waren. An den lebhaften Diskussionen über Schulreform, die in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts die Geister stark bewegten, habe ich regen Anteil genommen und bin vor Freunden und Gegnern des humanistischen Gymnasiums oft und warm in Wort und Schrift für den hohen Bildungswert der alten Sprachen und der antiken Literatur eingetreten.

Im Jahre 1904 durfte ich bei der Kantfeier der Philosophischen Gesellschaft in Wien die Festrede halten, die wenige Wochen später unter dem Titel: „Kants Bedeutung für die Gegenwart“ veröffentlicht wurde.

Der Widerspruch, den meine Ausführungen begreiflicherweise bei den apriorisch gerichteten Denkern hervorriefen, veranlaßte mich, meine Stellung zum kritischen Idealismus und zur sogenannten „reinen" Logik mit aller Entschiedenheit zum Ausdruck zu bringen. Dieses Kampfbuch erschien unter dem Titel: „Der kritische Idealismus und die reine Logik, ein Ruf im Streite" im Jahre 1905. Es enthält neben der scharfen Polemik auch viel Positives, wovon später die Rede sein wird. In Deutschland verhallte mein „Ruf" fast ungehört, dagegen wurde das Buch in England und in Amerika weit günstiger aufgenommen. Prof. F. C. S. Schiller in Oxford veröffentlichte im „International Journal of Ethics" eine Besprechung, in der er sagte, daß meine Auffassung des Erkenntnisprozesses und des Wahrheitsbegriffes dem Standpunkt des Pragmatismus sehr nahe stehe. Als mir nun William James, mit dem ich schon lange in brieflichem Verkehr stand, im April 1907 sein Buch über den Pragmatismus schickte, beschloß ich sofort, es selbst ins Deutsche zu übersetzen, in welchem Vorsatz mich Ernst Mach bestärkte. Die Übertragung erschien noch in demselben Jahre und machte den Pragmatismus in Deutschland bekannt. Auf dem Heidelberger Philosophenkongreß stand der Pragmatismus im Mittelpunkt der Diskussionen, an denen ich mich selbst lebhaft beteiligte. Meine Stellung zu dieser neuen Denkrichtung soll weiter unten präzisiert werden.

Im Jahre 1907 gründete Rudolf Goldscheid die Soziologische Gesellschaft in Wien, an deren Arbeiten ich sofort lebhaften Anteil nahm. Mein Interesse für diese neue Betrachtungsweise wird immer stärker und seit etwa 10 Jahren lese ich in jedem Sommersemester ein Kolleg über Soziologie, das starke Anziehungskraft ausübt.

Die wachsenden Anforderungen an die wissenschaftliche Arbeit, die sich besonders bei den Neuauflagen der „Einleitung" und der „Psychologie" recht fühlbar machten, ließen mich den Doppelberuf des Privatdozenten und des Gymnasiallehrers immer schwerer tragen. Da nun im Jahre 1907 meine gesetzlich vorgeschriebene Dienstzeit zu Ende ging, trat ich als Gymnasiallehrer in den Ruhestand und blieb nunmehr bloß Privatdozent.

Mehr als 30 Jahre habe ich dem Gymnasium einen großen Teil meiner physischen und geistigen Kraft gewidmet. Gewiß hätte ich wissenschaftlich, wenigstens in quantitativer Hinsicht mehr geleistet, wenn ich mich sofort der akademischen Laufbahn zugewendet hätte. Trotzdem bedauere ich die für das Gymnasium geleistete Arbeit durchaus nicht. Mein Lehramt hat mich zur Philosophie hingeführt und dadurch meinem Leben einen tieferen und reicheren Inhalt verliehen. Der Verkehr mit der Jugend hat mich frisch und aufnahmsfähig erhalten, und der Unterricht im Griechischen war für mich immer ein ganz besonderer Genuß. Die Stunden in der Schule gehören ebenso wie die auf dem Katheder zu den glücklichsten meines Lebens.

Im Jahre 1907 wurde ich von der Fakultät zum Extraordinarius vorgeschlagen. Da ich jedoch zur selben Zeit bereits um meine Pensionierung als Gymnasiallehrer eingekommen war, so blieb der Vorschlag im Ministerium vorläufig unerledigt. Jedenfalls konnte ich jetzt meine

ungeteilte Kraft der akademischen Lehrtätigkeit und der wissenschaftlichen Arbeit widmen. Die erste Frucht dieser Muße war mein großes Lehrerbuch, das unter dem Titel: „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen, Erfahrungen und Wünsche" Anfangs 1912 erschien. Von dem pädagogischen und philosophischen Gehalt dieses Werkes wird später die Rede sein. Hier möchte ich nur sagen, daß darin mehr enthalten ist, als der Titel vermuten läßt. Nicht bloß meine Erfahrungen und Kenntnisse, sondern auch mein ganzes Herz und meine Seele sind in diesem Werke zum Ausdruck gekommen. Ich halte es für mein persönlichstes, mein am meisten erlebtes Buch.

Die nächsten Jahre waren mit der Vorbereitung neuer Auflagen ausgefüllt, daneben sammelte ich Material für ein größeres Werk, in welchem eine neue Erkenntnislehre auf soziologischer Grundlage aufgebaut werden sollte.

Mitten in diese Arbeiten fiel der Ausbruch des Weltkrieges. Ich empfand zunächst lebhaft die Größe des weltgeschichtlichen Ereignisses, glaubte fest an den Bestand des alten Österreich und noch fester an die unverwüstliche Kraft Deutschlands. Je mehr ich aber über das welterschütternde Ereignis nachdachte, desto klarer wurde es mir, daß hier ein soziologisches Phänomen von überwältigender Größe vorliege, das nur durch die soziologische Betrachtungsweise richtig verstanden und gewürdigt werden könne. Dieser Gedanke ließ mich nicht mehr los und ich mußte ihn irgendwie zum Ausdruck bringen. Zunächst sprach ich mich in einigen Vorträgen aus und dann schrieb ich das Buch: „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre", das im Jahre 1915 bei Enke in Stuttgart erschien. In den folgenden Jahren habe ich mich fast ausschließlich mit soziologischen Untersuchungen beschäftigt und mich zu diesem Zwecke auch etwas eingehender mit der modernen Völkerkunde befaßt. Was ich dabei Neues gefunden zu haben glaube, soll weiter unten kurz dargelegt werden.

Nach dem Zusammenbruch hat sich die erste Regierung der neuen Republik Österreich meiner erinnert. Dank der Initiative des Unterstaatssekretärs Otto Gloeckel hat die Fakultät den Vorschlag vom Jahre 1907 erneuert und auf Grund dessen hat mich der damalige Präsident der Republik, Karl Seitz, zum außerordentlichen Professor der Philosophie und Pädagogik ernannt. So habe ich nach 29jähriger Tätigkeit als Privatdozent mein äußeres Lebensziel wenigstens teilweise erreicht. Daß es nicht früher geschah, das ist durch eine Reihe von Umständen verursacht, die ich hier nicht weiter erörtern will. Jedenfalls aber klage ich niemanden an, sondern freue mich nur, daß ich noch die Fähigkeit und die Kraft besitze, das, was ich bisher freiwillig getan, nunmehr als Pflicht auf mich nehmen zu können.

## III.

In dem nun folgenden Bericht über meine Arbeiten auf den Einzelgebieten halte ich die Anordnung ein, die meiner „Einleitung" zugrunde liegt.

## Psychologie.

In meinem Lehrbuch habe ich die genetische und die biologische Betrachtungsweise des Seelenlebens, wie ich glaube, zum erstenmal in Deutschland streng und einheitlich durchgeführt. Dabei hat sich der heuristische Wert der biologischen Methode besonders deutlich gezeigt. Es ist mir durch Anwendung dieser Methode gelungen, den Ursprung, das Wesen und die Bedeutung der typischen Vorstellungen zum erstenmal klar herauszustellen (Psychologie 7. Aufl. S. 101 ff.). Die typische Vorstellung ist ihrem Ursprunge nach der Inbegriff der biologisch wichtigen Merkmale eines Objekts oder einer Klasse von Objekten. Daraus erklärt sich sowohl der anschauliche als auch der repräsentative Charakter der typischen Vorstellungen und man versteht, wie der Menschengeist die Fähigkeit erwarb, gleichartige Objekte zur gedanklichen Einheit zusammenzufassen. Indem sich die typische Vorstellung später mit dem Namen des Objektes eng verknüpft, bilden sich ganz von selbst unanschauliche Begriffe aus, mittels deren unsere Erfahrung geordnet und weiter verarbeitet wird. Der Zusammenhang zwischen Leben und Denken tritt in dieser Ansicht von der Entstehung der Allgemein-Vorstellungen besonders klar zutage.

Neu ist auch, wie ich glaube, meine schon in der ersten Auflage der Psychologie (1888) vorgetragene Auffassung vom Ursprung, vom Wesen und von der Entwicklung der Zeitanschauung. Dadurch, daß sich die stets gleichbleibende konstante Bewußtseinsarbeit von den wechselnden Inhalten deutlich abhebt, entsteht zunächst das Zeitgefühl, dessen charakteristische Eigenschaft nicht die Aufeinanderfolge, sondern die Dauer ist. Durch den Vorgang der bewußten Aufmerksamkeit, die ebenfalls durch Anwendung der biologischen Betrachtungsweise verständlicher wird, entwickelt sich das Zeitgefühl weiter zur Zeitanschauung, die sich uns als begrenztes Kontinuum von nur einer Dimension darstellt. Wir wenden dann diese durch das Innewerden unserer eigenen kontinuierlichen Bewußtseinsarbeit entstandene Zeitauffassung auf die Vorgänge der Außenwelt an und scheiden dabei später auch die Bewegung von dem Bewegten. Auf diese Weise bildet sich dann der Gedanke von der objektiven Zeit aus, die nichts anderes ist als die Arbeit des Universums oder anders ausgedrückt, die Form des kosmischen

Geschehens. Durch diese denkende Betrachtung wird die ursprünglich rein subjektive Zeitanschauung zum objektiven Zeitbegriff weiter entwickelt, dem wir uns schließlich genötigt sehen das Merkmal der Unendlichkeit beizulegen, weil sich jede Grenze als willkürlich gesetzt erweist. Eine Art von experimenteller Bestätigung findet diese Ableitung der Zeit aus der Bewußtseinsarbeit durch eine Beobachtung, die jeder an sich selbst anzustellen vermag. Wir pflegen nämlich ganz unbewußt die eben verfließende Zeit nach der Intensität des Gefühls unserer Bewußtseinsarbeit abzuschätzen, die bereits verflossene aber nach der Summe des während dieses Zeitraums in uns aufgenommenen Bewußtseinsinhaltes (Psychologie, 7. Aufl. S. 142ff.). Eine ähnliche Auffassung hat ganz unabhängig von mir Ernst Mach ausgesprochen, indem er sagt, „daß wir die Arbeit der Aufmerksamkeit als Zeit empfinden" (Anal. d. Empf., 4. Aufl. S. 194). Über dieses Zusammentreffen habe ich mich sehr gefreut. Etwas Ähnliches mag übrigens schon dem Aristoteles vorgeschwebt haben. Es heißt nämlich bei ihm: „Zugleich mit der Bewegung nehmen wir die Zeit wahr. Denn wenn es dunkel ist und wir keinerlei körperliche Empfindung haben, dagegen in der Seele eine Bewegung sich einstellt, so scheint damit eine Zeit entstanden zu sein (Phys. IV, 11, S. 204). Vielleicht hat auch Augustin dasselbe gemeint, wenn er am Schlusse seiner tiefgründigen Erörterung über die Zeit ausruft: „In dir, meine Seele, messe ich meine Zeit (Confess. XI, 27).

Mit der Psychologie der Sprache habe ich mich viele Jahre hindurch eingehend beschäftigt und bin mit besonderem Nachdruck dafür eingetreten, daß der Sprachunterricht sowohl in der Behandlung der Grammatik, als auch in der Interpretation auf psychologische Grundlage gestellt werde. Ich hoffe die zum Teil vergriffenen Schriften, die ich darüber veröffentlicht habe, noch einmal zu einem größeren Ganzen zusammenfassen zu können. Hier sei nur das Wichtigste von dem erwähnt, was ich dabei Neues gefunden zu haben glaube.

Daß sich die Sprachlaute aus Gefühlslauten entwickelt haben und daß die Sprache als ein System von Ausdrucksbewegungen zu betrachten ist, wird wohl jetzt allgemein zugegeben. Noch nicht ganz klar ist es jedoch, wie sich der Übergang von Gefühlslauten zu Sprachlauten vollzogen hat. Ich war nun immer der Überzeugung, daß schon die Gefühlslaute Vorstellungs-

elemente in sich enthalten. Da sich nun bei häufiger Wiederholung des Lautes das Gefühl leicht abstumpft, so wird dadurch der Laut enger mit der Vorstellung des betreffenden Vorgangs verknüpft und damit ist die wichtigste Bedingung zur Entstehung von Namen gegeben. Für diese Vermutung habe ich nun in den von der taubstumm-blinden Laura Bridgman selbstgebildeten Namen für bestimmte Personen eine Art von experimenteller Bestätigung gefunden. Ich konnte nämlich aus den Dokumenten ganz sicher nachweisen, daß diese Namen tatsächlich aus Gefühlslauten entstanden sind und daß die Gefühlslaute im Laufe der Zeit wirklich nur durch Abstumpfung des Gefühls sich mit der bezeichneten Person so eng verbunden haben, daß sie dann zu direkten Namen geworden sind (Laura Bridgman, S. 44ff.). Dabei hat erwiesenermaßen die Differenzierung der Lustgefühle Lauras die entscheidende Rolle gespielt. Ich glaube nun, daß eine derartige Differenzierung auch sonst kulturgeschichtlich bedeutsame Wirkungen gehabt hat und bin der Ansicht, daß es lohnend wäre, die Differenzierung der Gefühle und zwar besonders der Lustgefühle zum Gegenstand eingehender Untersuchung zu machen. Die verschiedenen Formen der Erotik, die Herausbildung immer komplizierterer Spiele und gewiß noch manches andere könnte dadurch, daß man es von diesem bisher weniger beachteten Gesichtspunkte aus betrachtet, in eine neue Beleuchtung gerückt werden.

Bejahende und verneinende Urteile werden von den Logikern als gleich ursprünglich und deshalb auch als koordiniert betrachtet. Gegenüber dieser allgemein verbreiteten Auffassung habe ich nun nachzuweisen versucht, daß die Verneinungspartikel ursprünglich nichts anderes ist als der stark gefühlsbetonte Ausdruck für die Zurückweisung eines Urteils, womit zugleich die praktischen Konsequenzen dieses Urteils energisch abgelehnt werden. Durch den später häufig gewordenen Gebrauch der Negation hat sich dann das Gefühl abgestumpft und erst dadurch ist die Verneinung zu einem formalen Urteilselement geworden. In den deutschen Wörtern „Unart“, „Unsitte“, „Untiefe“ fühlt man den zurückweisenden Charakter der Negation noch deutlich heraus (Urteilsfunktion S. 182, Psych. S. 127). Das Futurum wird in unseren Grammatiken immer als die Zeitform definiert, die aussagt, was sein wird. Auf den darin liegenden Widersinn habe ich hingewiesen und gezeigt, daß die

Sätze, die im Futurum stehen, nichts anderes sind als Erwartungsurteile, in denen wir auf Grund unserer Erfahrungen das Vorhandensein einer in der Gegenwart wirksamen Tendenz behaupten. (Urteilsfunktion S. 134ff., Psych. S. 129f.). Der Hinweis auf die jetzt herrschende Tendenz tritt besonders deutlich hervor in den lateinischen Formen auf -urus und im griechischen μέλλω. Wichtig ist hier ferner die von mir nachgewiesene Beziehung der Erwartungsurteile zu den Begriffen der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, die im Deutschen oft direkt durch die Zeitform des Futurum oder des Futurum exactum ausgedrückt werden („Das wird schon so sein." „Er wird sich verspätet haben"). Zufällig finde ich, daß schon Augustin die Zukunft als gegenwärtige Erwartung erfaßt hat. „Wer leugnet, daß die Zukunft noch nicht ist? Allein es ist schon jetzt in der Seele die Erwartung des Zukünftigen". (Confess. XI, 28.)

In der „Urteilsfunktion" und in mehreren kleinen Schriften sowie auch in einem öfters wiederholten Kolleg über die Psychologie der Sprache habe ich noch auf viele andere Fälle hingewiesen, wo die Definitionen und Regeln der verbreiteten Grammatiken falsch sind, weil sie nicht auf psychologischer Sprachbetrachtung beruhen. Das wichtigste Ergebnis all dieser Untersuchungen ist aber der Nachweis, daß der Sprachunterricht und zwar besonders der Unterricht in den alten Sprachen das sicherste und das wirksamste Mittel ist, die Schüler in die Werkstatt der Seele einzuführen.

## Logik.

Angeregt durch den logischen Unterricht, den ich viele Jahre hindurch auf dem Gymnasium zu erteilen hatte, trug ich mich eine Zeitlang mit der Absicht, ein Lehrbuch der Logik auf empirischer Grundlage zu schreiben. Die leitenden Gedanken dazu findet man in meinem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905) in dem Abschnitt: „Die Aufgabe der Logik" niedergelegt. Da diese Anregungen und Erwägungen bisher fast ganz unbeachtet geblieben sind, so sei auf die wichtigsten derselben hier kurz hingewiesen. „Die Logik darf sich nicht unterfangen, die Erfahrung meistern zu wollen. Sie muß vielmehr die Wege der Erfahrung sorgsam beobachten, die dabei geschaffenen Denkmittel untersuchen, um dann klar zum Bewußtsein zu bringen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist (S. 174)." Zu diesem Zwecke

muß sie die im Urteilsakte vollzogene Gliederung in Kraftzentrum (Subjekt) und Kraftäußerung (Prädikat) gewaltsam zerstören und in den Urteilen nichts anderes sehen als Aussagen über Begriffsverhältnisse und Begriffsbeziehungen. Für die Umfangsverhältnisse, die bis jetzt fast ausschließlich von der Logik untersucht worden sind, bildet die von Aristoteles zurecht gedachte Subsumptionsformel die brauchbarste Grundlage. Sie dient zur Ordnung der Begriffe und zur Prüfung der Urteile auf ihren Gehalt an allgemeiner und bewährter Erfahrung. Auf ihr ruht die ganze Syllogistik und auch das sogenannte „Denkgesetz" der Identität. Dieses ist aber keine theoretische Wahrheit, sondern nur eine methodische Forderung. „A ist A" kann nicht als die entsprechende Fassung des Identitätsprinzips angesehen werden. „A muß immer A bleiben" sollte die Formulierung lauten.

Für die logische Untersuchung der Inhaltsbeziehungen reicht aber die Subsumptionsformel nicht aus. Diese werden vielmehr nur durch die hypothetische Formel logisch richtig erfaßt. Ich habe nun zu zeigen versucht, daß die Beziehung von Grund und Folge, die in der hypothetischen Formel zum Ausdruck kommt, durch eine Synthese von zeitlicher Sukzession und kausaler Verknüpfung entsteht. „Die hypothetische Formel ist eine Kombination von Zeitfolge und Kausalität. Ihr Wesen besteht darin, daß sie nicht, wie es den Anschein hat, eine Verbindung von objektiven Vorgängen zum Ausdruck bringt, sondern daß in ihr nur eine Beziehung enthalten ist, die zwischen dem Fürwahrhalten zweier Urteile besteht" (S. 195). „Man muß die hypothetische Formel streng auf ihre intramentale Funktion beschränken, wenn sie ein logisch brauchbares Denkmittel bleiben soll" (S. 197). Auf diesen beiden Grundformeln beruht die ganze formale Logik. Die Subsumptionsformel dient mehr zur Prüfung, die hypothetische Formel mehr zur Erweiterung des Sinnes der Urteile. Die Subsumptionsformel bringt die in den Wortbedeutungen verdichtete allgemeine und bewährte Erfahrung zum Bewußtsein. Die hypothetische Formel verwertet die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, indem sie die tatsächlich bestehende durch Beobachtung und Experiment erforschte zeitliche Folge und kausale Verknüpfung des Geschehens für unser Denken verwertbar macht (S. 202). Das wird in meinem Buche durch eingehende Erörterungen klar gemacht und an Beispielen erläutert.

Die Logik kann und darf nichts anderes sein wollen als eine allgemeine Methodenlehre des Denkens. Ihre Aufgabe besteht darin, für die Ergebnisse des tatsächlichen Denkens, wie es sich im täglichen Leben und in der Wissenschaft vollzieht, die Formen zu finden, die es uns ermöglichen, uns den Gehalt an allgemeiner und bewährter Erfahrung leicht und sicher zu klarem Bewußtsein zu bringen.

Wenn man nun von diesem Gesichtspunkt aus den Wegen der Wissenschaft nachgeht, die von ihr geschaffenen Denkmittel auf ihre logische Bedeutung untersucht und dabei auch die kunstvollen Schleichwege berücksichtigt, die der Menschengeist, von tiefem und starkem Lebensdrang getragen, oft aufzusuchen genötigt war, um der Wirklichkeit Herr zu werden, so wird erst dadurch der wahre Sinn und Wert der Logik deutlich werden. Sie wird dann allerdings nicht den Anspruch erheben dürfen, die oberste Gesetzgeberin des Denkens, die höchste Richterin über Wahr und Falsch, die letzte Instanz zu sein, die sich zur endgültigen Entscheidung berufen fühlt oder sich gar vermessen dürfte, auf eigene Faust Schritte ins Transzendente zu wagen. Allein als Ordnerin der Gedanken, als Warnerin vor vorschnellen Verallgemeinerungen, als Weckerin und Schärferin des Denkgewissens, vor allem aber als stille und aufmerksame Beobachterin der so überaus reichen und mannigfaltigen Tätigkeit des nie ruhenden lebendigen Forschergeistes wird sie eine bescheidenere, aber um so wichtigere und weit fruchtbarere Arbeit zu leisten haben. Den Zusammenhang der Logik mit den tatsächlich vollzogenen Denkakten hat übrigens schon Aristoteles ganz ausdrücklich hervorgehoben (Anal. pr. I, Cap. 32).

Ich selbst darf wohl kaum mehr hoffen, meinen alten Plan einer empirischen Logik noch ausführen zu können. Aber vielleicht finden sich andere bereit, auf Grund der in dem erwähnten Buche gegebenen Anregungen und Hinweise die Arbeit weiter zu führen.

## Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie.

Mit dem Erkenntnisproblem habe ich mich bis jetzt am intensivsten beschäftigt. Schon in der ersten Auflage meiner „Einleitung" (1899) habe ich, hauptsächlich aus didaktischen Motiven, die Unterscheidung von Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie eingeführt. Später zeigte es sich, daß diese Scheidung auch zur wissenschaftlichen Klärung des Problems

beiträgt. Die Erkenntniskritik untersucht das menschliche Erkenntnisorgan und fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Erkenntnis. Die Erkenntnistheorie nimmt die Tatsache, daß erkannt wird, als gegeben an und fragt nach dem Ursprung, nach der Entwicklung und nach dem Ziel des menschlichen Erkennens. Historisch beginnt die Erkenntniskritik mit der Konstatierung des subjektiven Faktors in unseren Erkenntnisinhalten. Diesen findet man zunächst in den Sinneswahrnehmungen und Kant entdeckt ihn dann auch in unserem Denken. Die philosophische Entwicklung bewegt sich dann in der Richtung, daß der subjektive Faktor immer größer, der objektive immer kleiner wird, bis man endlich dazu gelangt, ihn ganz zu eliminieren. Auf diesem Wege bildete sich dann der kritische Idealismus aus, der uns in den zwei Formen des Phänomenalismus und des Apriorismus entgegentritt.

Gegen diese beiden Denkrichtungen habe ich nun mit großer Entschiedenheit Stellung genommen. Der Phänomenalismus führt, wenn man ihn konsequent zu Ende denkt, mit unerbittlicher Logik zum Solipsismus und erweist sich eben dadurch als unhaltbar. An die so oft behauptete Unwiderleglichkeit des Solipsismus habe ich niemals zu glauben vermocht und mich deshalb wiederholt bemüht, auch die logische Unhaltbarkeit dieser praktisch ganz undurchführbaren Anschauung einwandfrei darzutun. Zum erstenmal geschah dies in der „Urteilsfunktion" (S. 231 ff.), dann in verschiedenen Auflagen der „Einleitung", am ausführlichsten aber in dem Buche „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (S. 21—67).

Die kritische Untersuchung des Erkenntnisorgans hat somit und zwar scheinbar mit streng logischer Folgerichtigkeit zu einem Ergebnis geführt, das weder mit dem Leben noch mit dem Denken vereinbar ist, sondern mit beiden in unerträglichem Widerspruch steht. Mir erscheint deshalb nicht nur der Solipsismus, der nach Schopenhauers Meinung nicht einer Widerlegung, sondern einer Kur bedarf (W. als W. u. V. I, § 19), sondern auch der Phänomenalismus als etwas Ungesundes, Widernatürliches und geradezu Krankhaftes. Von meinem biologischen Standpunkt aus habe ich dieses Denkergebnis, von dessen unzweifelhafter Richtigkeit heute noch viele Philosophen überzeugt sind, als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes bezeichnet, die zur Rückbildung gebracht werden muß.

Die idealistisch gerichtete Kritik der Erkenntnis hat aber nicht nur den Phänomenalismus, sondern auch den Apriorismus gezeitigt. Auch diese Denkrichtung ist eine Folge der immer stärkeren Betonung des subjektiven Faktors in unseren Erkenntnisinhalten. Sie führt aber nicht oder nicht notwendig zur vollständigen Eliminierung des objektiven Faktors und steht auch dem Problem des „fremden Bewußtseins", das der Phänomenalismus nicht zu lösen vermag, nicht so hilflos gegenüber. Die aprioristisch gerichtete Erkenntniskritik hat zweifellos das große Verdienst, die ordnende, die gestaltende und die schöpferische Kraft des Menschengeistes deutlich zum Bewußtsein gebracht zu haben. Die kritische Untersuchung ist auch hier entschieden zu weit gegangen. Als das Wesentliche in jedem erkenntniskritischen Apriorismus betrachte ich den unerschütterlichen Glauben an eine zeitlose ganz unveränderliche logische Struktur des Menschengeistes. Kant hat es in seinem Hauptwerk unternommen, die Architektonik dieser logischen Struktur vollständig bloßzulegen. Er glaubte die Urfunktionen der Vernunft spekulativ ableiten und lückenlos aufzählen zu können. Erst dadurch, daß wir diesen logischen Urbesitz an den gegebenen Empfindungsstoff heranbringen, wird geordnete und sichere Erfahrung möglich. Wenn nun, wie dies in der Mathematik und in der mathematischen Naturwissenschaft der Fall ist, Erkenntnisse gewonnen werden, denen wir absolute Denknotwendigkeit und unbedingte Allgemeingültigkeit zuerkennen zu müssen glauben, so kann der Grund und die Gewähr dafür niemals in der Sinneswahrnehmung, sondern nur in der logischen Struktur unserer reinen Vernunft gesucht werden. Kant selbst hat mit aller Strenge daran festgehalten, daß die von ihm gefundenen Urfunktionen nur dann allgemeingültige und denknotwendige Erkenntnisse hervorbringen können, wenn sie auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewendet werden. Bei seinen unmittelbaren Nachfolgern aber sowie auch bei den Neukantianern der Gegenwart und bei den ihnen nahestehenden Richtungen ist der Glaube an die Erkenntnisfähigkeit des reinen Denkens so stark geworden, daß sie die Erfahrung gering schätzen und jede psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften mit großer Entschiedenheit ablehnen. Die Anhänger des Apriorismus sind der Überzeugung, daß die Voraussetzungen alles Erkennens und Wertens sich ganz ohne psychologische und historische Untersuchungen gewinnen lassen. Die Geltung der durch reines Denken

gewonnenen Erkenntnisse ist ihrer Meinung nach ganz unabhängig davon, wie diese Erkenntnisse entstehen und auch davon, ob ihren Konstruktionen in der gegebenen Wirklichkeit etwas entspricht. Die Aprioriker wollen so ein eigenes Reich des Geltens errichten, das zwischen psychologischer Tatsächlichkeit und ontologischer Wirklichkeit gleichsam in der Mitte liegt, zugleich aber von beiden ganz unabhängig ist.

Diese Konsequenzen des Apriorismus habe ich nun viele Jahre lang immer wieder durchgedacht und bin schließlich zur Überzeugung gekommen, daß der erkenntniskritische Idealismus an unheilbaren Gebrechen leidet. Er gerät mit erwiesenen Tatsachen in Widerspruch, verdeckt wichtige Probleme und gelangt in den aus seinen Grundannahmen sich ergebenden unausweichlichen Folgerungen schließlich dazu, sich selbst zu zerstören. Der Glaube an eine zeitlose, unveränderliche logische Struktur des Menschengeistes läßt sich mit den sicheren Ergebnissen der modernen Völkerkunde meiner Überzeugung nach absolut nicht in Einklang bringen. Die gesteigerte Denkfähigkeit des wissenschaftlich geschulten Kulturmenschen der Gegenwart und die für unser Denken geltenden Gesetze sind nur als Entwicklungsprodukt des Zusammenlebens, der sozialen Differenzierung und der dadurch bedingten Herausbildung selbständiger und eigenkräftiger Persönlichkeiten richtig zu verstehen. Der Geist der Primitiven ist, wie jüngst erst der französische Soziologe Levy-Brühl nachgewiesen hat[1]), ganz anders orientiert und ist z. B. gegen das Gesetz des Widerspruchs ganz unempfindlich. Dadurch aber, daß der Apriorismus die Geltung unserer Urteile von der Art ihrer Entstehung und Entwicklung ganz unabhängig machen will, verhindert er Untersuchungen, die allein imstande sind, die wirkliche Struktur des Menschengeistes in ihrem Werden zu begreifen und die realen Bedingungen ihrer Leistungsfähigkeit klar zu erfassen. Endlich aber enthält jeder Apriorismus in sich eine meist uneingestandene, seinen Vertretern vielleicht auch unbewußte latente Metaphysik. Legt man diese bloß, so verliert der kritische Idealismus ganz und gar seinen kritischen Charakter und schlägt ganz um in den von der idealistischen Erkenntniskritik so scharf bekämpften Dogmatismus, der noch dazu sehr gewagte Schritte in das Transzendente

---

[1]) Levy-Brühl: „Das Denken der Naturvölker", in deutscher Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Jerusalem, Wien 1921.

zu vollziehen genötigt ist. Das habe ich in meinem Vortrag auf dem Heidelberger Philosophenkongreß (1908) über Apriorismus und Evolutionismus (Kongreßbericht S. 801 ff.) und noch ausführlicher in den beiden letzten Auflagen der „Einleitung" dargelegt.

Aus diesen Gründen bekenne ich mich zum kritischen Realismus, der das Vorhandensein eines subjektiven Faktors in unseren Erkenntnisinhalten durchaus anerkennt, dabei aber nicht nur von der Existenz, sondern auch von der Erkennbarkeit des objektiven Faktors vollkommen überzeugt ist. Sein Glaubensbekenntnis läßt sich etwa so formulieren: Die Dinge sind gewiß nicht nur so, wie sie uns erscheinen, sie sind aber um so sicherer auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Das „Ding an sich" Kants ist also nicht vollständig unerkennbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar und die Wissenschaft ist seit Jahrtausenden mit steigendem Erfolge bemüht, immer neue Seiten der Wirklichkeit uns zugänglich zu machen. Jetzt wird die Bahn frei für das, was ich im eigentlichen Sinne als Erkenntnistheorie bezeichne. Diese fragt nach dem Ursprung, nach der Entwicklung und nach den letzten Zielen der menschlichen Erkenntnis und bemüht sich, durch psychologische, durch historische und namentlich durch soziologische Untersuchungen diese so überaus schwierigen Probleme immer mehr aufzuhellen.

Angeregt durch Gustav Gerbers Buch „Die Sprache und das Erkennen" sowie durch meine philologischen und sprachpsychologischen Studien habe ich zunächst die Form des Urteils untersucht, weil alle menschlichen Erkenntnisse in dieser Form zur inneren Klarheit, zu einem gewissen Abschluß und dann auch zum sprachlichen Ausdruck gelangen. Ich fand nun, daß wir in jedem wirklich erlebten und selbständig gefällten, d. h. nicht nachgesprochenen Urteil eine Vermenschlichung der Welt vollziehen. Nach Analogie unserer eigenen Willensimpulse deuten wir jeden wahrgenommenen Vorgang als Kraftäußerung eines Kraftzentrums. Diese allgemeine menschliche Auffassung kommt dann im einfachen Urteilssatz zu klarem Ausdruck. Das Subjekt ist das Kraftzentrum, das Prädikat die Kraftäußerung. Ich bezeichne nun diese durch unsere zentralisierte

Organisation bedingte Deutung unserer Umwelt als die fundamentale Apperzeption, weil sie die Grundlage für alles Verstehen und Begreifen bildet. Mit vollem Bewußtsein stelle ich diese Urform der Erkenntnis der transzendentalen Einheit der Apperzeption, von der Kant spricht, entgegen und in gewissem Sinne zugleich an die Seite. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß in beiden ein formendes und gestaltendes Prinzip erkannt ist, das jeder Erfahrung zugrunde liegt. Der Unterschied liegt darin, daß die transzendentale Einheit der Apperzeption für Kant eine Quelle der Geltung ist, während ich in der fundamentalen Apperzeption nur das allgemeine Gesetz des Erkenntnisprozesses sehe, wie er sich tatsächlich vollzieht. Da ich überdies glaube, mein Prinzip aus einem erfahrungsmäßig gefundenen allgemeinen psychologischen Gesetz ableiten zu können, so ist meine Theorie empirisch begründet, während Kant in dem seinen einen a priori gegebenen Grundsatz findet, der erst Erfahrung möglich macht. Daß übrigens auch der Kantschen Erkenntniskritik tiefgründige psychologische Einsichten vorangehn, daß auch er das Urteil als die allgemeine Funktion des reinen Denkens ansieht und darin die Betätigung der innersten Kraft des „Selbstbewußtseins" erblickt, das habe ich in meiner Kant-Rede (1904) und ausführlicher mit Anführung zahlreicher Stellen aus Kants Werken und Briefen in dem ersten Abschnitt meines Buches „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (S. 1—20) darzutun versucht. Dort ist auch der Unterschied zwischen meiner „fundamentalen" und Kants „transzendentaler" Apperzeption klar dargelegt.

Es ist mir auf Grund meiner Urteilstheorie möglich geworden, die Bildung konkreter und auch die Bildung abstrakter Begriffe deutlicher zu erklären. Ich konnte ferner das Wesen der Negation, das Phänomen des Glaubens und dazu noch eine ganze Reihe sprachlicher Tatsachen dadurch aufhellen. Es gelang mir ferner nachzuweisen, daß auch in unseren Urteilen über selbsterlebte psychische Phänomene die fundamentale Apperzeption wirksam ist und daß gerade hier die Fruchtbarkeit der Theorie besonders deutlich zutage tritt. Ich konnte ferner die zwei wichtigsten der Kantschen Kategorien, die der Substantialität und der Kausalität genetisch ableiten und auch über die Entstehung der Zahlbegriffe eine begründete Vermutung aufstellen. Das Wesentliche der Theorie besteht kurz in folgendem:

In jedem selbständig gefällten Urteil vollzieht sich eine Gliederung und zugleich eine Objektivierung. Die sinnliche Wahrnehmung eines blühenden Baumes ist mir als ein einheitlicher unzerlegter Vorgang gegeben. Im Urteil „der Baum blüht" wird nun zunächst dieses einheitliche Ganze in „Baum" und „blühen" zerlegt, zugleich aber werden auch beide Teile zu einer organischen Einheit verbunden. Darin besteht eben das Wesen der Gliederung, daß sie Trennung und Verbindung zugleich ist. Da ich aber im Urteilsakt in den Baum gleichsam einen Willen hineinlege, kraft dessen er das Blühen aus sich hervorbringt, so habe ich ihm damit eine innere Selbständigkeit verliehen, wie ich sie in mir selbst infolge meiner Willensimpulse mit unwiderlegbarer Evidenz erlebe. Damit ist aber der Baum als selbständiges Kraftzentrum herausgestellt und eben dadurch objektiviert. Man hatte das Urteil bis dahin als eine Verbindung von Begriffen oder Vorstellungen, als eine Zerlegung des Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile (Wundt) oder auch als einen Akt der „Anerkennung" und „Verwerfung" (Brentano), als „Glaube" (J. St. Mill) definiert. Meine Theorie vollzieht nun eine vollständige und zugleich einheitliche und organische Synthese all dieser verschiedenen Auffassungen. Überdies erweist sie sich als besonders fruchtbar für die Aufhellung des Erkenntnisprozesses und läßt sich sogar zur Grundlage einer einheitlichen Weltanschauung ausgestalten. Deshalb halte ich trotz allen Einwendungen auch heute noch daran fest.

Dargestellt habe ich die Theorie zuerst ganz kurz in der ersten Auflage der Psychologie (1888), dann ausführlich in der „Urteilsfunktion" (1895). Weiter entwickelt findet sie sich dann in den späteren Auflagen der Psychologie und der „Einleitung". Gegen die Einwände verteidigt habe ich sie dann noch in dem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik". Dort ist auch das Wesen der Gliederung klar gelegt und an Beispielen erläutert.

In der Urteilslehre habe ich den Erkenntnisprozeß genetisch aufzuhellen versucht. Es lag nun für mich nahe, auch die biologische Betrachtungsweise darauf anzuwenden. Dadurch kam ich mit dem Pragmatismus in Verbindung, den ich durch meine Übersetzung von William James' bekanntem Buche und durch mehrere Aufsätze in der „Deutschen Literaturzeitung" in Deutschland bekannt gemacht habe. Da nun diese neue Denkrichtung selbst und auch meine Stellung zu ihr oft mißverständlich ge-

deutet worden ist, so möchte ich meine Auffassung vom Wesen und Wert des Pragmatismus hier kurz präzisieren. Die im Pragmatismus enthaltene Lehre vom biologischen Ursprung des Wahrheitsbegriffes sowie die Betonung der aktivistischen Funktion des Denkens scheinen mir wichtige Entdeckungen und bedeuten eine wertvolle Verlebendigung der Philosophie. Auch in der vom Pragmatismus versuchten Ausschaltung bedeutungsloser Probleme bin ich geneigt eine wesentliche Erleichterung zu sehen, die zugleich die Bahn freimacht für fruchtbringende philosophische Arbeit, die geeignet ist, dem geistigen Leben eine neue Richtung und einen reicheren Inhalt zu geben.

Wenn aber der Pragmatismus das Wesen der Wahrheit einzig und allein in ihrer praktischen Verwertbarkeit sehen wollte, so würde er damit meiner Überzeugung nach das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie ganz verkennen. Beim primitiven Menschen steht allerdings die im Urteil vollzogene Deutung der Vorgänge in unmittelbarem Zusammenhang mit den durch diese Deutung bedingten Maßnahmen, d. h. mit ihrer praktischen Verwertung. Auf dieser Entwicklungsstufe fällt also das, was wir später die Wahrheit eines Urteils nennen, mit der lebensfördernden Wirkung der durch das Urteil ausgelösten Maßnahmen in einen einzigen ungeschiedenen Akt zusammen. Der Mensch lernt aber mit der Zeit sich entferntere Ziele setzen und wird dadurch veranlaßt, gleichsam auf Vorrat zu urteilen zum Zwecke künftiger Verwertung. Er lernt aber auch, wie die soziologische Betrachtungsweise es deutlich gemacht hat, erst langsam und allmählich die Tatsachen rein objektiv konstatieren. Zwischen Deutung und Verwertung der Eindrücke schaltet sich im Laufe der Zeit eine immer größere Wartezeit ein. In diese breite Mitte zwischen Deutung und Verwertung schiebt sich nun im Laufe der Entwicklung die ganze theoretische Wissenschaft ein. Sie kann ihre große Aufgabe nur dann lösen, wenn sie die einzelnen Tatsachen und dann die Gesetze des Geschehens ganz ohne Rücksicht auf eventuelle praktische Verwertung rein objektiv zu erforschen sich bemüht. Deshalb aber braucht die Wissenschaft unbedingt einen rein theoretischen Wahrheitsbegriff, den sie allerdings klarer und präziser wird herausarbeiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist. Die heute noch vielfach angewendete Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Gedanken mit den Tatsachen erweist sich bei genauerer Prüfung

als durchaus unzulänglich, ja, als ganz unhaltbar. Ebensowenig kann es genügen, die Wahrheit bloß als Denknotwendigkeit aufzufassen, weil man dabei leicht in den reinen Subjektivismus verfällt. Vielleicht erweist sich der von den Mathematikern herausgearbeitete Begriff der Funktion als geeignet, die im Wahrheitsbegriff enthaltene Beziehung zwischen dem Urteilsakt und dem beurteilten Vorgang ganz klar und einwandfrei zu bestimmen. Das ist gewiß nicht ganz leicht, allein es ist hier nicht der Ort dazu, auf die damit verbundenen Schwierigkeiten hinzuweisen. Jedenfalls aber hätte der Pragmatismus unrecht, wenn er die Notwendigkeit eines rein theoretischen Wahrheitsbegriffes für die Wissenschaft leugnen wollte. Das haben auch seine hervorragendsten Vertreter niemals getan. William James, John Dewey, F. C. S. Schiller betonen immer nur, daß die Wahrheit fruchtbar sein muß, indem sie den Weg zu neuen Forschungen zeigt, allein sie identifizieren keineswegs, wie so oft gesagt wurde, die Wahrheit mit dem praktischen Nutzen.

Dazu kommt aber noch eins: Der Erkenntnistrieb ist zweifellos aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgegangen. Er hat sich aber, wie dies die Biologie so oft bei einzelnen Organen und Funktionen nachzuweisen vermag, viel weiter entwickelt als es die unmittelbare Lebenserhaltung erforderte. Das Verlangen nach Erkenntnis ist zu einem Funktionsbedürfnis des Menschengeistes geworden, das mit unwiderstehlicher Kraft nach Befriedigung strebt. Das hat Aristoteles in den Anfangsworten seiner Metaphysik ausgesprochen, wenn er sagt, daß alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, auch wo kein Nutzen damit verbunden ist (χωρὶς τῆς χρείας). Man muß deshalb das Streben nach Wahrheit um ihrer selbst willen als eine der größten Errungenschaften des Menschengeistes ansehen, das allerdings erst durch die soziologische Betrachtungsweise vollkommen verständlich wird.

Die Philosophie aber, die auch die Wissenschaft nach ihren letzten Zielen fragt, kann vielleicht dazu kommen, im biologischen Ursprung des Wahrheitsbegriffes ein Stück seines wahren Wesens zu erkennen. Wir kommen auf diesen Gedanken weiter unten zurück, möchten aber hier darauf hinweisen, daß es der Pragmatismus war, der uns diesen Weg gezeigt hat. Wenn diese Denkrichtung also noch mehrfach der Ergänzung und vielleicht auch der Berichtigung bedarf, so hat sie der Philosophie

doch sehr wertvolle Anregungen gegeben und verdient gewiß nicht die Verachtung, mit der man sie in Deutschland so vielfach behandelt hat und noch behandelt.

Seit ungefähr 20 Jahren hat sich in mir immer mehr die Überzeugung gefestigt, daß die soziologische Betrachtungsweise geeignet ist, ganz neues Licht auf die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis zu werfen. Im Jahre 1909 veröffentlichte ich in der Zeitschrift „Die Zukunft" einen Aufsatz „Soziologie des Erkennens", in welchem ich den allgemeinen Zusammenhang zwischen der intellektuellen und der sozialen Entwicklung betonte, die Bedeutung der „sozialen Verdichtung" für die Verfestigung und für die Dauer von Glaubensvorstellungen erörterte und darzutun suchte, daß der Mensch sich erst langsam und allmählich aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit befreit und erst dadurch die Fähigkeit erlangt habe, einzelne Tatsachen rein objektiv zu erfassen und zu konstatieren. Im Laufe der Jahre sah ich jedoch immer deutlicher ein, daß hier umfassende und tiefgreifende Untersuchungen nötig sind. Mit diesen bin ich heute noch beschäftigt, habe sie aber aus verschiedenen Gründen noch nicht zum Abschluß bringen können. Ich hoffe zuversichtlich, daß mir noch Zeit und Kraft vergönnt sein wird, die sehr verwickelten Beziehungen zwischen Erkenntnis und Gesellschaft in einer soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft zur Darstellung bringen zu können. Einige der wichtigeren bisher gewonnenen Einsichten findet man in der letzten (7. u. 8.) Auflage der „Einleitung" S. 102ff., 256f., 288 und sonst gelegentlich. Manches davon ist auch in meinen Vorbemerkungen zu der von mir veranlaßten deutschen Übersetzung von Levy-Brühl „Das Denken der Naturvölker" (1921) enthalten.

Der kritische Realismus, zu dem ich mich bekenne, macht die Existenz einer von uns unabhängigen Welt zur Voraussetzung und enthält zugleich die Überzeugung in sich, daß uns die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ganz verschlossen ist. Man sieht aber von diesem Standpunkt aus auch deutlich ein, daß die Erfahrung, die wir als die einzige sichere Quelle der Erkenntnis betrachten, uns niemals bis zur Erfassung des Ganzen und seiner letzten Ursachen führen kann. Wenn nun unser seelisches Bedürfnis nach Abschluß und nach Totalität so stark ist, daß wir eine unvollendete Weltanschauung nicht zu ertragen vermögen, so dürfen wir getrost einen Schritt ins Transzendente wagen und durch eine

nicht versteckte, sondern offen eingestandene ehrliche Metaphysik unser Weltbild zum Ganzen zusammenzuschauen und zusammenzudenken versuchen.

## Metaphysik.

Auf diesem Gebiete, das ich noch immer für den zentralen Teil aller Philosophie halte, habe ich zunächst den Materialismus bekämpft und die Selbständigkeit des Geistigen verteidigt. In den letzten Jahren bot mir die Soziologie ein neues, wie ich glaube, nicht unwirksames Argument. Die Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, die Sprache, die Religion, das Recht, die Sitte u. a. m. sind nur als Produkt seelischer Wechselwirkung zu begreifen. Nun kann an der Existenz und an der Wirksamkeit dieser Gebilde wohl niemand zweifeln. Hier haben wir nun geistige Vorgänge gegeben, die sich in der Sprache der Physiologie nicht einmal beschreiben lassen. Von einem Gesamthirn zu sprechen, wird wohl niemandem in den Sinn kommen. Dagegen tritt uns der Gesamtwille, der Volksgeist, die Volksseele in lebendiger Wirklichkeit und Wirksamkeit entgegen. Das ist für mich ein Moment, das mir die Beschäftigung mit Soziologie immer wertvoller erscheinen läßt.

Aber auch bei den anderen Formen des ontologischen Monismus, wie sie uns im Spiritualismus Platons, Plotins und Hegels, im Monismus der Substanz, der im Altertum von den Eleaten, in der Neuzeit von Spinoza ausgebildet wurde, und schließlich in dem von Heraklit geahnten, von Avenarius und Mach mit strenger Konsequenz durchgeführten Monismus des Geschehens entgegentreten, konnte ich mich nicht beruhigen. Jede einseitige Lösung erscheint mir als eine Vergewaltigung eines Teiles der unzweifelhaftesten Erfahrung und ich werde weder jemals begreifen, daß die Materie denken noch auch daß der Geist ausgedehnt sein kann. Deshalb bekenne ich mich zum Dualismus von Geist und Materie, Leib und Seele, Gott und Welt. Die Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Vorgängen ist für mich eine Tatsache, die wir in jedem bewußten Willensakt, der körperliche Bewegungen hervorruft, täglich unmittelbar erleben. Dieses Erlebnis ist nach meiner Auffassung nicht nur die Quelle der fundamentalen Apperzeption, sondern auch das Urbild aller Kausalität oder, wie ich noch lieber sage, unser Organ für Ursachen. Ich kann nun nicht glauben, daß dieses auf unserer

zentralisierten psychophysischen Organisation beruhende Urerlebnis durch den viel später entstandenen methodisch zurecht gedachten naturwissenschaftlichen Kausalbegriff zum Problem gemacht werden darf. Ich finde, daß dadurch der Urquell, aus dem all unser Urteilen und Begreifen fließt, gewaltsam in ein künstlich konstruiertes mechanisches Weltbild hineingezwängt wird. Der Philosoph aber sucht, wie es schon die ersten jonischen Denker taten, die *ἀρχή*, d. h. nicht nur das Prinzip, sondern zunächst den Anfang und zwar sucht er einen solchen Anfang, der sich bis zum Ende als wirksam erweist. Eine solche *ἀρχή* ist, wenn man vom allgemein Menschlichen ausgeht, jeder wirklich erlebte Willensakt und in diesem ist die Wechselwirkung gegeben. Aus dieser Urerfahrung läßt sich unser Weltbild ableiten. Ich werde deshalb niemals glauben, daß der Dualismus rückständig, unwissenschaftlich oder gar, wie manche behaupten, von theologischen Dogmen beeinflußt ist. Ich kann die Welt und den Menschen immer nur durch fortgesetzte Synthesen zu begreifen suchen, in denen die relative Selbständigkeit der darin zusammengefaßten Elementarvorgänge rückhaltlos anerkannt wird.

Zum Gottesbegriff finde ich einen eigenartigen Zugang durch meine Lehre von der fundamentalen Apperzeption. Die darin vollzogene Gliederung jedes einzelnen Vorganges in Kraftzentrum und Kraftäußerung sowie die in diesem Prozeß enthaltene Objektivierung hat sich als fruchtbare Methode alles Urteilens und Begreifens im Leben und in der Wissenschaft ganz vortrefflich bewährt. Es liegt nun nahe, diese Urform alles menschlichen Erkennens einmal auch auf das gesamte kosmische Geschehen anzuwenden. Da erscheint uns dann das Universum, das ja von der fortschreitenden Naturwissenschaft immer deutlicher als ein ununterbrochenes gleichsam substratloses Geschehen und nicht als Substanz, nicht als ruhendes Sein aufgefaßt wird, da erscheint uns dann das Weltgeschehen als eine gewaltige Kraftäußerung, die gemäß der fundamentalen Apperzeption ein Kraftzentrum voraussetzt, aus dem sie hervorgeht. Das kosmische Geschehen erscheint uns — grammatisch ausgedrückt — als ein Verbum, als ein Prädikat, zu dem wir das Subjekt suchen müssen. Gott ist für mich das Subjekt zum großen Impersonale des Universums.

Wenn man die verschiedenen Argumentationen, mit denen die Theologen die reale Existenz eines vollkommenen Wesens,

einer ersten Ursache, eines Schöpfers und Erhalters der Welt zu begründen suchten, etwas kühn als Beweise bezeichnet hat, so möchte ich meinen Versuch den „grammatischen Gottesbeweis" nennen. Ich bin mir vollkommen klar darüber, daß es kein Beweis ist, allein ich möchte nur verhüten, daß man darin nicht etwa bloß eine philologische Spielerei erblicke. Mein Gottesbegriff ist vielmehr das konsequente Ergebnis meiner Erkenntnistheorie. Erst wenn wir das gesamte kosmische Geschehen auf einen schöpferischen Willen zurückführen und, wie ich sage, zur Welt als einem Prädikat die Gottheit als Subjekt hinzudenken, erst dann bekommt unser Weltbild den so heiß ersehnten Abschluß und wird erst dadurch zu einem einheitlichen, aber zugleich auch zu einem gegliederten und in sich geschlossenen Gedanken. Wir können diesen schöpferischen Willen niemals anders als anthropomorphisch denken. Wir können uns ihn aber vorstellen als den Urheber der Naturgesetze, die er ein für allemal gegeben hat und die er nach dem tiefsinnigen Worte des Psalmisten (148, 6), wenn man es pietätvoll nach dem überlieferten Wortlaut interpretiert, selbst nicht überschreitet. Er hat aber auch, wie es beim Propheten Micha (6, 8) heißt, dem Menschen gesagt, was gut ist, und darf in diesem Sinne als die Quelle des Sittengesetzes, als die höchste Sanktion für die Forderungen der Menschenpflicht und der Menschenwürde gelten. So bildet also der ethische Monotheismus der altisraelitischen Propheten für mich die Grundlage für eine Verstand und Gemüt in gleicher Weise befriedigende Weltanschauung, die noch dazu mit keinem Ergebnis der Forschung jemals in Widerspruch geraten kann. Wenn wir die Gesetze der Natur uns zu erkennen bemühn, wenn wir an der Hand der Psychologie, der Geschichte, der Völkerkunde und der Gesellschaftslehre darnach streben, unsere Bestimmung, unsere Aufgaben auf der Erde uns zu klarem Bewußtsein zu bringen, so tun wir damit nichts anderes, als den Willen Gottes erforschen. Wenn wir in ihm den Urheber der Naturgesetze und des Sittengesetzes sehen, dann dürfen wir mit innerer Beruhigung immer weiter

„schaffen am Webstuhl der Zeit
Und wirken der Gottheit lebendiges Kleid".

## Ästhetik.

Durch Einführung des Begriffes der Funktionslust glaube ich das Wesen des ästhetischen Genießens aufgehellt und durch

Hinweis auf die verschiedenen Arten der Funktionslust den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des ästhetischen Erlebens übersichtlicher gemacht zu haben. Nach meiner Theorie ist alles ästhetische Genießen Funktionslust, die durch die Betrachtung von Objekten und Vorgängen ausgelöst wird. Durch diese Auffassung wird Kants Entdeckung des „uninteressierten Wohlgefallens" erst vollkommen verständlich, denn es gehört zum Wesen der Funktionslust, daß sie kein Begehren erweckt, sondern sich gleichsam selbst genügt. Es gibt nun eine rein sensuelle, eine imaginative, eine besonders reich entwickelte intellektuelle und endlich eine stark in die Tiefe dringende emotionale Funktionslust. Bei der Betrachtung großer Kunstwerke, aber auch beim ästhetischen Anschauen der Natur verbinden sich nun diese verschiedenen Arten von Funktionslust zu den mannigfachsten Kombinationen und auf diese Weise entsteht der große Reichtum des ästhetischen Erlebens.

Das ästhetische Genießen veranlaßt uns aber auch, weil es eben durch Betrachtung ausgelöst wird, zu Urteilen über die betrachteten Objekte oder Vorgänge. Wir bezeichnen nun die betreffenden Gegenstände je nach der Art der durch ihre Betrachtung ausgelösten Funktionslust als angenehm, als interessant, als reizvoll oder wir schreiben ihnen die allgemeine und zugleich weniger genau bestimmte Eigenschaft der Schönheit zu. In diesen Urteilen weisen wir deutlich auf objektive Merkmale des Kunstwerkes hin. Diese zu erforschen bildet auch nach meiner zunächst psychologisch orientierten Theorie einen wichtigen Teil der wissenschaftlichen und der philosophischen Ästhetik.

Dem Begriff der Schönheit glaube ich eine wesentlich neue Seite abgewonnen zu haben. Der Zusammenhang von Liebe und Schönheit ist schon oft hervorgehoben worden. Man faßt diese Beziehung aber meist so auf, daß dabei die Schönheit als objektive Ursache, die Liebe als ihre subjektive Wirkung betrachtet wird. Ich habe nun darauf hingewiesen, daß oft auch das Umgekehrte der Fall ist. Menschen und Dinge, durch die wir uns gefördert fühlen und die in uns das Gefühl der Zuneigung und Liebe erwecken, erscheinen uns infolge dieses Gefühls wesentlich verschönert. Die Schönheit ist also nicht bloß die Ursache, sie ist vielleicht häufiger noch die Wirkung der Liebe. Aus unserem Innern strahlt eine neue besonders innige und gefühlswarme Schönheit auf den geliebten

Gegenstand zurück. Eine willkommene Bestätigung für die Richtigkeit dieser Beobachtung finde ich in der Entwicklung des Naturgefühls. Für die erhabene Schönheit der Alpenwelt wurde der Mensch erst empfänglich, als er ein wenig kulturmüde geworden war und sich gerne in die Abgeschiedenheit der Berge flüchtete. Es ist kein Zufall, daß gerade Rousseau für die Reize dieser Bergwelt so besonders empfänglich war. Der Mensch fand eben die Natur erst dann schön, als er sie aus anderen Gründen lieben gelernt hatte.

Das künstlerische Schaffen ist als bloße Betätigung des inneren Gestaltungsdranges in seinen Anfängen dem Spiele nahe verwandt. Sobald aber im Laufe der Kulturentwicklung das ästhetische Genießen zu einem Bedürfnis breiter Schichten der Gesellschaft geworden ist, wird die Kunst zu einer Art von sozialer Arbeit, die sich nichts geringeres zum Ziel setzt, als das Glück der Menschheit zu vermehren. Dabei tritt, bewußt oder unbewußt, das Publikum in den Bereich des künstlerischen Schaffens. Diese Beziehungen zwischen dem Künstler und den geistigen Strömungen seiner Zeit genauer zu untersuchen, ist die Aufgabe einer künftigen soziologischen Ästhetik, zu der bei hervorragenden Literatur- und Kunsthistorikern bereits die Anfänge vorhanden sind.

Das künstlerische Schaffen ist aber auch eine Art von Liebeswerbung. Wenn es dem Künstler gelingt, uns Liebe zu seinen Gestalten einzuflößen, dann erscheint uns sein Werk im tiefsten und im wahrsten Sinn des Wortes als schön. Diese Eigenart des künstlerischen Schaffens scheint mir noch lange nicht genügend durchforscht zu sein. Vielleicht wird auch hierüber die soziologische Betrachtungsweise neues Licht verbreiten.

Der psychologische Grundbegriff meiner ästhetischen Theorie, das Funktionsgefühl, ist in meiner Psychologie (7. Aufl., S. 163ff.) herausgearbeitet. Alles weitere findet man in der „Einleitung" von der 3. Aufl. an. Für den Gedanken von der Kunst als Liebeswerbung verweise ich noch auf den Aufsatz „Der Naturalismus in der modernen Literatur" (zuerst in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung" München 26. u. 27. Mai 1890, dann wieder abgedruckt in meinem Buche „Gedanken und Denker"[1]) S. 72ff.).

---

[1]) „Gedanken und Denker", Gesammelte Aufsätze, Wien 1905.

## Ethik.

„Die Gesellschaft ist die Geburtsstätte des sittlichen Bewußtseins". Dieser Ausspruch von Eduard Westermarck ist infolge meiner soziologischen Studien so sehr zur Grundlage meiner ethischen Überzeugungen geworden, daß ich dem ethischen Apriorismus womöglich noch ablehnender gegenüberstehe als dem erkenntnistheoretischen.

Die wichtigste Neuerung, die ich auf dem Gebiete der Ethik versucht habe, ist die Unterscheidung von Menschenpflicht und Menschenwürde. Die Pflichten sind nach meiner Auffassung soziale Imperative, die in das Bewußtsein der zur betreffenden Gruppe gehörenden Individuen eingedrungen sind und von ihnen infolge ihres Gefühls der Zugehörigkeit als verbindlich anerkannt werden. Der „erhabene Ursprung" der Pflicht liegt also nicht, wie Kant meint, in der Persönlichkeit, sondern in der über dem Individuum stehenden Macht und Autorität der zur organischen Einheit zusammengeschlossenen Gesellschaft. Tatsächlich ist denn auch mit dem Gedanken der Pflicht immer die Vorstellung verbunden, daß ihre Verletzung oder Ignorierung Mißbilligung oder Strafe von seiten der Gesellschaft nach sich zieht.

Aus der individualistischen Entwicklungstendenz, die wie ich nachgewiesen habe, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit erst geschaffen und damit zugleich den Gedanken der allgemeinen Menschlichkeit gezeitigt hat, entwickelt sich dann langsam und allmählich zuerst das Gefühl und dann das klare Bewußtsein der Menschenwürde. Dadurch ist aber ein neuer und überaus wichtiger Hebel der sittlichen Höherentwicklung entstanden. Der vom Bewußtsein seiner sittlichen Würde ganz erfüllte Einzelmensch begnügt sich nicht mehr damit, bloß den sozialen Imperativen gemäß zu handeln. Er stellt sich selbst eigene Aufgaben und ist erst dann mit sich zufrieden, wenn er sein Bestes getan hat. Im Bewußtsein der Menschenwürde zitieren wir aber auch die sozialen Imperative des Staates vor das Forum unseres verfeinerten Gewissens. Wenn nun die geltenden Gesetze uns die Menschenwürde zu verletzen scheinen, so lehnen wir uns dagegen auf und verlangen ihre Abänderung. Durch solche Bestrebungen sind die Staaten im Laufe der Zeit gezwungen worden, dem gesteigerten Bedürfnis ihrer Bürger nach Freiheit und nach Menschlichkeit in immer weiterem Umfang Rechnung zu tragen. Die Gesetze sind dadurch humaner und milder geworden.

Die sozialen Imperative werden im allgemeinen vom Staate erlassen und wir können sie daher kurz als Staatsgebote bezeichnen. In wessen Namen werden nun die Forderungen der Menschenwürde erhoben? Auf den ersten Blick scheint es, daß sie aus dem gesteigerten sittlichen Bewußtsein des innerlich reicher und reifer gewordenen Einzelmenschen herstammen. In der Tat haben auch die größten und die erfolgreichsten Sittenlehrer, ein Sokrates, ein Kant und ein Fichte den Gedanken von der Autonomie des sittlichen Bewußtseins und der Eigengesetzlichkeit des Willens und des Gewissens mit der ganzen Kraft und Wärme ihrer starken Persönlichkeit erfüllt und deshalb mit so dauerndem Erfolg vertreten.

Die soziologische Ethik kann sich aber bei diesem im letzten Grunde auf metaphysischen Voraussetzungen ruhenden Glauben nicht beruhigen. Sie sucht und findet auch für die Forderungen der Menschenwürde die tragfähige empirische Grundlage. Sie weiß, daß durch den Übergang vom Individualismus zum Universalismus die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen wurde und sieht nun ein, daß die Forderungen der Menschenwürde von dieser großen Gemeinschaft an jeden Einzelmenschen gestellt werden. Je deutlicher sich diese große Idee in jedem von uns spiegelt, desto lebendiger fühlen und erkennen wir, was das Mensch-Sein von uns fordert. In diesem Sinne habe ich die Forderungen der Menschenwürde als Menschheits-Gebote bezeichnet. Zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten hat es seit Jahrtausenden immer Konflikte gegeben und wir dürfen auch nicht erwarten, daß sie uns in naher Zukunft werden erspart bleiben. Der Zwiespalt zwischen Kriegs-Ethik und Friedens-Ethik, die so oft erörterten Beziehungen zwischen Politik und Moral sind auf diesen Gegensatz zurückzuführen. Große Dichter haben wiederholt die aus solchen Konflikten entstehenden Seelenkämpfe geschildert, wie z. B. Sophokles in der „Antigone“, Shakespeare im „Kaufmann von Venedig“, Grillparzer in „Libussa“. Nicht nur die Weltgeschichte, sondern auch das tägliche Leben liefern Beispiele für diesen Widerstreit, der erst durch die soziologische Formulierung in seiner ganzen Schärfe und Bedeutung erfaßt werden kann.

Die wissenschaftliche Ethik hat nun die Pflicht, darüber nachzudenken, ob und wie es möglich ist, eine Synthese von Staatsgeboten und Menschheitsgeboten zunächst gedanklich zu voll-

ziehen, dann aber auch die Wege zu zeigen, auf denen eine solche Synthese der Verwirklichung näher gebracht werden kann. Das Erlebnis des Weltkrieges, der den schroffen Gegensatz zwischen Staat und Menschheit in so erschreckender Deutlichkeit vor die Seele stellte, hat in mir den Gedanken einer neuen sittlichen Forderung gezeitigt, die zu dieser Synthese zu führen geeignet ist, mir aber auch überdies in der Richtung der bisherigen Entwicklung des Staates zu liegen scheint.

Der Staat war genötigt, seine Funktionen im Laufe der Zeit zu erweitern. Er war von Anfang an Machtorganisation und ist es bis heute geblieben. Um sich innerlich zu festigen, mußte er dann zur Rechts-Organisation werden. In den letzten Jahrzehnten hat er sich aber immer deutlicher zum Wohlfahrtsstaat und zum Kulturstaat ausgestaltet. Meiner Überzeugung nach müssen nun die Bürger aller Nationen den Staat dazu veranlassen, auch den gesteigerten sittlichen Bedürfnissen seiner Mitglieder Rechnung zu tragen. Der Staat und die Nation haben sich zu Persönlichkeiten höherer Ordnung entwickelt und müssen nun demgemäß auch zum Bewußtsein ihrer Würde gebracht werden. Aus dem Gefühl der Menschenwürde muß nach und nach das Bewußtsein der Staatenwürde und der Völkerwürde hervorgehen. Damit ist auch schon die Stellung bezeichnet, die der Staat im Bewußtsein seiner Würde zu den Menschheitsgeboten wird einnehmen müssen. Er wird unter seine sozialen Imperative, d. h. unter seine Staatsgebote nichts mehr aufnehmen dürfen, was mit den Menschheitsgeboten im Widerspruch steht.

Zu demselben Schlusse führt auch eine andere Erwägung. Im Zeitalter des Weltverkehrs kann kein Staat mehr für sich allein leben. Die von Platon und Aristoteles geforderte, von Fichte und andern geträumte Autarkie des Staates ist heute ganz undurchführbar und auch keineswegs ein herbeizusehnendes Ideal. Der Weltkrieg hat gezeigt, daß durch die zerschlagene Solidarität Sieger und Besiegte von allen Seiten her in der Entfaltung ihres wirtschaftlichen und geistigen Lebens gehemmt sind. Was Schiller vom Menschen gesagt hat, das gilt heute auch von jedem einzelnen Staate und wir können sein oft zitiertes Wort mit voller Berechtigung auf den Staat anwenden:

> Der Staat bedarf der Staaten sehr
> Zu seinem großen Ziele
> Und nur im Ganzen wirket er.

So lange sich jeder Staat nur als souveräne *Machtorganisation* ansieht, so lange muß er notwendigerweise mit allen anderen Staaten in offenem oder latentem Kriegszustand leben. Je deutlicher aber seine Bürger und vor allem seine Lenker sich der Solidarität aller *Staaten* bewußt werden, desto mehr werden sich die Staaten als Träger der *Menschheitsidee* betrachten können und damit immer klarer zum *Bewußtsein ihrer Würde* gelangen. Der Wunsch nach einer auf Recht und Moral gegründeten Organisation aller Staaten und Nationen ist schon vor Jahrtausenden bei den Propheten Israels laut geworden und hat seitdem in zahlreichen Vorschlägen seinen Ausdruck gefunden. Im Weltkrieg hat sich dieser Wunsch zu einem bestimmten Plan verdichtet, und wenn auch der jetzt gegründete Völkerbund auch noch keineswegs den sittlichen Forderungen entspricht, so ist er doch ein Anfang, der weiterer Entwicklung fähig ist. Je besser es nun gelingt, den Gedanken der *Staatenwürde* zu verbreiten und ihn namentlich der künftigen Generation tief in die Seele zu pflanzen, desto stärker wird sich das Verlangen nach einer wirklichen Organisation der Menschheit geltend machen und desto mehr Aussicht ist vorhanden, den Gegensatz von *Staatsgeboten* und *Menschheitsgeboten* zum Verschwinden zu bringen. Wenn nun *Hegel* gesagt hat: Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, so hoffe ich, daß ein Geschichtsphilosoph der kommenden Jahrhunderte dereinst wird sagen können: Die Weltgeschichte ist der Fortschritt *im Bewußtsein der Staatenwürde*.

Seit vielen Jahren trage ich mich mit dem Plane, die soziologische Grundlegung der Ethik in einem Werke darzustellen, das den Titel führen soll: „Menschenpflicht und Menschenwürde". Ganz habe ich den Plan noch nicht aufgegeben, allein die Hoffnung, daß ich dazu noch die Zeit und die Kraft finden werde, schwindet immer mehr. Es sei deshalb kurz angegeben, wo meine bisher formulierten Gedanken zu finden sind.

In einem Aufsatz über „Wahrheit und Lüge", der zuerst in der „Deutschen Rundschau" (1898) erschien und dann in meinem Buche „Gedanken und Denker" wieder abgedruckt ist, habe ich durch eine Analyse des Begriffes der *Wahrhaftigkeit* das Zusammenwirken des *sozialen* und des *individuellen* Faktors in der Ethik deutlich zu machen und zugleich beide Faktoren voneinander zu unterscheiden versucht. Die Grundlegung durch die Begriffe *Menschenpflicht* und *Menschenwürde* habe ich dann

kurz dargestellt in dem Buche: „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen" (1912). Die Forderung der Staatenwürde ist zum erstenmal ausgesprochen in der Schrift „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre" (1915), dann weiter entwickelt in „Moralische Richtlinien nach dem Kriege" (1918) und kurz dargestellt in einem Aufsatz „Staatenwürde" in der „Europäischen Staats- und Wirtschaftszeitung" vom 31. Juli 1916. In der letzten Auflage meiner „Einleitung" (1919) habe ich den Abschnitt über Ethik ganz neu geschrieben und dort auch die Grundlehren meiner soziologischen Ethik zusammengefaßt.

## Soziologie.

Das Erlebnis des Weltkrieges hat die Gesellschaftslehre so ganz in den Mittelpunkt meines Denkens gerückt, daß ich keine Erscheinung des menschlichen Geisteslebens anders als vom soziologischen Gesichtspunkte aus zu betrachten vermag. Mit jedem Tage erweist sich mir diese Methode immer mehr als besonders geeignet, aufhellend zu wirken. Was Philolaos von der Zahl sagt, das gilt meiner Überzeugung nach in bezug auf das geistige Leben des Menschen und der Menschheit von der soziologischen Methode. „Sie ist erkenntnisspendend, führend und lehrend in jeglichem Dinge, das einem zweifelhaft oder unbekannt ist". (Diels Vorsokrat. I, S. 243). Da nun schon in den früheren Abschnitten viel von Soziologie die Rede war, will ich jetzt nur in aller Kürze das Wichtigste hervorheben, was ich auf diesem Gebiete besonders in den letzten Jahren Neues gefunden zu haben glaube.

Zunächst habe ich darauf hingewiesen, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Struktur der Gesellschaft und mit den politischen und sozialen Institutionen vielfach die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden zur treibenden Ursache hat. Dies gilt für den ersten großen Soziologen, für Platon, ebenso wie für den Schöpfer des Begriffes und des Namens dieser Wissenschaft, für Auguste Comte. Dieser Zusammenhang der Soziologie mit praktischen Reformbestrebungen erscheint mir überaus wichtig.

In der Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, dessen Untersuchung mir als die zentrale Aufgabe der Soziologie erscheint, fühle ich mich der von Emile Dürckheim begründeten französischen Soziologenschule am nächsten verwandt, wenn ich auch nicht alle Grundsätze derselben mir anzueignen vermag. Deshalb habe ich auch eine deutsche Übersetzung von Levy-

Brühls Buch: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" veranlaßt und unter dem Titel: „Das Denken der Naturvölker" mit ausführlichen Vorbemerkungen herausgegeben (Wien 1921).

In den letzten Jahren bin ich nun dazu gelangt, folgende soziologische Grundeinsichten aufzustellen, die Stoff für eine große Anzahl fruchtbringender Einzeluntersuchungen bieten.

1. Die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe ist mehr und ist etwas anderes als die bloße Summe der sie bildenden Individuen. Die Gruppe überdauert die Einzelnen und schafft durch das Zusammenwirken etwas Überindividuelles, das die Seele des Einzelnen erfüllt und auf sein Denken, Fühlen, Wollen und Handeln einen noch lange nicht hoch genug eingeschätzten und deshalb noch genauer zu erforschenden Einfluß ausübt.

2. Alle sozialen Gebilde, d. h. alle Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens haben eine eigenartige Doppelfunktion. Sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns. Das läßt sich leicht an der Sprache, an der Religion und am Recht verdeutlichen. Ich habe diese wichtige Einsicht in meinem Kriegsbuche zu einer soziologischen Grundformel ausgestaltet, die es uns ermöglicht, das Verhältnis des Einzelmenschen zu seinem Staat, zu seiner Nation und zur ganzen Menschheit klarer und tiefer zu erfassen.

3. Der Mensch hat als sozial gebundenes Herdentier begonnen und sich erst langsam und allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. Die vollständige soziale Gebundenheit des Primitiven ist durch die moderne Völkerkunde mit Sicherheit erwiesen. Der wichtigste Hebel der sozialen Differenzierung, der zur Herausbildung selbständiger Persönlichkeiten führt, ist die fortschreitende Teilung der Arbeit. Das fortdauernde Streben der erstarkten Einzelpersönlichkeit nach freier Entfaltung habe ich die individualistische Entwicklungstendenz genannt und darzulegen versucht, wie sehr dadurch das seelische Inventar der Menschheit bereichert worden ist. Im Gegensatz zu und doch auch im Zusammenhang mit diesem Freiheitsstreben bildet sich aber auch eine autoritativ-soziale Tendenz aus, die den Einzelnen doch wieder in den Dienst des Ganzen zwingt.

4. Die individualistische Entwicklungstendenz führt zum Universalismus und zum Kosmopolitismus. Diese von

mir erst in den letzten Jahren gefundene Grundeinsicht scheint mir die wichtigste und die fruchtbarste zu sein. Erst der selbständig gewordene Einzelmensch, der sich von dem engeren Verbande seines Stammes und seines Staates losgelöst hat, konnte die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit schaffen und den Gedanken der allgemeinen Menschlichkeit in sich und aus sich erzeugen. Was ich über die Bedeutung und Tragweite dieser soziologischen Grundeinsichten bisher zu sagen weiß, das findet der Leser in der letzten Auflage der „Einleitung" dargelegt. Ich verhehle mir keineswegs, daß diese „Grundeinsichten" erst durch umfassende und eindringende Einzeluntersuchungen fruchtbar gemacht werden müssen, bin aber fest davon überzeugt, daß sie die geeignete Grundlage dazu abzugeben geeignet sind.

## Pädagogik und Didaktik.

Zur Beschäftigung mit Erziehungs- und Unterrichtsfragen bin ich erst spät veranlaßt worden. Zur Philosophie hat mich mein Lehramt, zur Pädagogik aber erst die Philosophie hingeführt. Dazu brachte ich allerdings meine reiche Lehrerfahrung und überdies das Bedürfnis mit, das Wesen der höheren Schule und die Aufgaben des Gymnasiallehrers auch vom soziologischen und vom ethischen Gesichtspunkt aus tiefer zu erfassen. Das kommt in allen meinen pädagogischen Arbeiten zum Ausdruck.

Die größte und wichtigste darunter ist das schon öfter erwähnte Buch: „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen. Erfahrungen und Wünsche" (Wien 1912). Da vieles, was in dem Buche steht, bisher wenig Beachtung gefunden hat, so hebe ich das allerwichtigste daraus kurz hervor.

Um das Ziel der höheren Schule zu bestimmen, habe ich eine eingehende Untersuchung über den bisher so vagen und ungeklärten Begriff der allgemeinen Bildung angestellt. Vom soziologischen Standpunkt betrachtet, ist „allgemeine Bildung" nichts anderes als eine Summe von Forderungen, welche von einer bestimmten Schichte der Gesellschaft (zunächst der vornehmeren) an jeden Einzelnen gestellt werden, der in ihr leben und verkehren will. Das konnte ich an einer Stelle in Platons „Protagoras" besonders klar herausstellen. Der Inhalt dieser Forderungen wechselt im Laufe der Zeit und es wäre lohnend, diese Veränderungen im Zusammenhang mit der jeweiligen Struktur und Schichtung der Gesellschaft kulturhistorisch und soziologisch im einzelnen

genau zu durchforschen. Ihr imperativischer Charakter aber bleibt bestehen und nur von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich die Pflicht zur Bildung richtig erfassen.

Bald stellt sich das Bedürfnis heraus, diese Forderungen der Gesellschaft in bezug auf die Summe und den Inhalt des von jedem „Gebildeten" verlangten Wissens in eine Art von System zu bringen, und daraus entsteht dann der Gedanke einer „enzyklopädischen Bildung", der schon im Altertum da war und sich trotz aller Proteste bis zum heutigen Tage erhalten hat, trotzdem er bei der ungeheueren Vermehrung des Wissensstoffes und bei der immer weiter gehenden Spezialisierung der Forscherarbeit längst eine bare Unmöglichkeit geworden ist. Einen solchen Ungedanken zum Bildungsziel zu machen und heute noch die enzyklopädische Bildung, d. h. „Etwas von Allem" zur Grundlage des Lehrplanes einer Schule zu machen, bezeichne ich als eine „absurde Frivolität", weil ein solches System entweder zur sinnlosen Überbürdung oder zu einer ganz charakterlosen Oberflächlichkeit führen muß. Dagegen erscheint mir der von Herder und von Wilhelm v. Humboldt geschaffene biologisch-psychologische Bildungsbegriff des deutschen Neuhumanismus die geeignete Grundlage für die Gestaltung des Lehrplanes einer höheren Schule abgeben zu können. Bildung ist hier Entfaltung der im Menschen angelegten Fähigkeiten von innen heraus und das Epitheton „allgemein" will sagen, daß alle Funktionen zur Entwicklung gebracht werden sollen. Ich versuche dann in einer konstruktiven Synthese darzutun, welche Art von Ausbildung der wichtigsten Grundfunktionen des Bewußtseins die höhere Schule anzustreben hat. In bezug auf die Grundfunktion des Erkennens verlange ich von der höheren Schule die Erhebung des Intellekts ihrer Zöglinge bis zur Stufe der wissenschaftlichen Bildung. Darunter verstehe ich hauptsächlich Übung in der Zergliederung der Erfahrung und Vertrautheit mit einer Reihe wichtiger wissenschaftlicher Denkmittel. Die Grundfunktion des Fühlens erfährt die wirksamste Pflege durch Vermittlung einer ästhetischen Bildung. Endlich verlangt die heutige Zeit besonders dringend eine Kräftigung, eine Regulierung und eine Erweiterung des Wollens. Diese überaus wichtige Aufgabe der Erziehung bezeichne ich kurz als sozial-ethische Bildung. Damit ist die konstruktive Synthese des Bildungsbegriffes im wesentlichen vollzogen und ein praktisch durchführbares Erziehungs- und Bildungsziel gewonnen.

Ich versuche nun zu zeigen, daß das, was ich wissenschaftliche Bildung nenne, am sichersten erreicht wird durch die Kombination von mathematisch-naturwissenschaftlichem und philologischem Unterricht. Mathematik und Physik sollen in die Werkstatt der Natur, der Sprachunterricht in die Werkstatt der Seele einführen. Auf dieser Grundlage wird dann der Lehrplan aufgebaut.

Als das Ziel der höheren Schule bezeichne ich: Erziehung zu geistiger Selbständigkeit und zu moralischer Verantwortlichkeit. Die beiden wichtigsten Unterrichtsprinzipien sind Erweckung des Interesses, d. h. intellektueller Funktionslust und Gewöhnung an regelmäßige Arbeit. An der Methodik der einzelnen Fächer wird dann gezeigt, wie diese beiden Prinzipien praktisch zur Anwendung zu bringen sind. Hinweisen möchte ich noch auf meine Untersuchung des Wesens der Autorität.

In dem Abschnitt über die sozial-ethischen Aufgaben des Lehrers habe ich, wie bereits erwähnt wurde, die Grundzüge zu einer soziologischen Ethik zum erstenmal dargestellt. Man findet aber dort auch Hinweise darauf, wie man den sozialen Geist in der Schule selbst wecken und pflegen und wie man auch das Gefühl für Menschenwürde bei den Zöglingen zur Entfaltung bringen kann.

Das Buch enthält außerdem noch eine ganze Reihe von praktischen Ratschlägen für die wissenschaftliche Ausbildung der Lehramtskandidaten, für die Behandlung der Schüler, für die Handhabung der Schuldisziplin und zum Schlusse Vorschläge für die pädagogisch-didaktische Einführung ins Lehramt.

Mein didaktisches Hauptwerk ist, wie bereits bemerkt wurde, mein persönlichstes Buch geworden. Es enthält viel von meinen ethischen, religiösen und philosophischen Überzeugungen und spiegelt meine Eigenart als Lehrer, als Forscher und als Mensch am deutlichsten wieder.

Wie sich meine Arbeiten auf den Einzelgebieten zu einem einheitlichen Gedankenbau zusammenschließen, soll nun noch in aller Kürze dargelegt werden.

## IV.

Philosophie ist für mich nicht ein fertiges in sich geschlossenes System von Erkenntnissen, sondern immer weiter fortgesetzte

Denkarbeit, die auf das Ganze der Welt und vor allem auf das Ganze des Menschenlebens gerichtet ist. Mit dem Leben des Einzelnen sowohl als besonders mit dem Leben der großen sozialen Organisationen, also vor allem der Staaten, der Völker und schließlich mit dem Gesamtleben der zur Einheit zusammengeschlossenen ganzen Menschheit muß die Philosophie stets in engster Fühlung zu bleiben suchen. Sie soll dem Leben neue Kräfte zuführen und möglichst deutliche Richtlinien für die Willensziele der Einzelnen und der Staaten ziehen. Zu dieser Auffassung bin ich durch die viele Jahre hindurch fortgesetzte genetische, biologische und ganz besonders durch die soziologische Betrachtung des menschlichen Geisteslebens geführt worden. Diese Methode hat sich mir auf den verschiedenen Einzelgebieten als besonders fruchtbar erwiesen. In den letzten Jahren hat sich nun aus dieser Betrachtungsweise ein Gedanke herauskristallisiert, der mir geeignet scheint, das Ziel der Philosophie genauer und, ich möchte sagen, konkreter zu bestimmen, zugleich aber auch das in den letzten Jahren so vielfach erörterte Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft klarer herauszuarbeiten und ihre innere Verwandtschaft mit Religion und Kunst zu deutlichem Bewußtsein zu bringen.

In den letzten Jahrzehnten ist eine ganze Reihe von tiefgründigen Denkern aufgetreten, die die Philosophie mit dem Leben in innige Verbindung zu bringen und auch dem, was Aristoteles den irrationalen Teil der Seele (*τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*) genannt hat, gebührend Rechnung zu tragen bemüht waren. In Deutschland gehören dazu Friedrich Nietzsche, Rudolf Eucken, Georg Simmel und in gewissem Sinne auch Hans Vaihinger, dessen „Philosophie des Als-Ob“ ja ebenfalls im Lebenstrieb die letzte Quelle des Denkens erkannt hat. Demgegenüber hat sich nun eine andere Denkrichtung herausgebildet, die mit großem Scharfsinn die Meinung verficht, daß die Philosophie reine Theorie bleiben, daß sie ganz Wissenschaft und nur Wissenschaft werden und bleiben muß. Meiner Überzeugung nach sind nun diese Versuche einer restlosen und vollständigen Intellektualisierung der Weg, auf dem die Philosophie dazu gelangen muß, sich selbst zu zerstören.

Die Wissenschaft verdankt ihre Entstehung der individualistischen Entwicklungsdentenz. Erst als sich der Mensch aus dem primitiven Zustande vollständiger sozialer Ge-

bundenheit zu befreien, erst als er sich aus dem engeren Stammesverbande loszulösen begann und sich seiner Eigenkraft und seines Eigenwertes bewußt wurde, erst dann wurde er fähig, Tatsachen rein objektiv zu konstatieren. Mit der Individualisierung des Einzelmenschen vollzieht sich nämlich gleichzeitig die Intellektualisierung seiner Seele. Das Denken erstarkt und gewinnt langsam die Herrschaft über die Gefühle und Triebe, die im Zustande der sozialen Gebundenheit die Seele des Primitiven ganz erfüllen. Erst durch diesen doppelten Prozeß der Individualisierung und der damit Hand in Hand gehenden Intellektualisierung ist die Wissenschaft möglich und wirklich geworden. Sie beobachtet sorgsam die einzelnen Tatsachen und leitet daraus Gesetze des Geschehens ab. Zwischen Tatsache und Individuum besteht aber ein bisher fast ganz unbemerkt gebliebener Zusammenhang, den erst künftige soziologische Untersuchungen klar herausarbeiten werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß in Zeitaltern, wo die individualistische Entwicklungstendenz kraftvoll zum Ausdruck kommt, auch die exakte Tatsachenforschung mit besonderer Vorliebe und mit sichtlichem Erfolg betrieben wird (Hellenismus, Renaissance, Aufklärungszeit). Die Tatsachenforschung ist bis auf den heutigen Tag das eigentliche und das wahrhaft fruchtbare Arbeitsfeld der Wissenschaft geblieben. Sie erzielt ihre größten Erfolge und übt ihre stärksten praktischen Wirkungen dort aus, wo sie sich auf ein engeres Gebiet konzentriert und dieses um so gründlicher durchforscht.

Die Philosophie ist ebenfalls ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz und deshalb in ihren Anfängen mit der Wissenschaft identisch. Sie unterscheidet und sie scheidet sich aber von ihr durch zwei wichtige Momente. Erstens wendet sich die Philosophie schon frühzeitig nach innen und macht den Menschen und das menschliche Zusammenleben zum Gegenstand ihres Nachdenkens. Das wird schon im Altertum als die bedeutsame Tat des Sokrates anerkannt und mit Recht gepriesen. Zweitens aber vollzieht sich in der Philosophie und durch die Philosophie in besonders energischer und umfassender Weise der eben erwähnte Übergang vom Individualismus zum Universalismus. Dadurch aber wird das in unserer zentralisierten Organisation bereits angeregte Bedürfnis nach Totalität zu deutlichem Bewußtsein gebracht. Ihre Zugehörigkeit zur Wissenschaft betätigt die Philosophie bis zum heutigen Tage darin, daß sie mit wissenschaftlichen

Methoden und Denkmitteln arbeitet. Sie vermag aber in der wissenschaftlichen Forschung nicht mehr ihren einzigen und vielleicht sogar nicht einmal ihren hauptsächlichen Zweck zu sehn. Sie will der ganzen Seele gerecht werden, die sich nicht nur im Denken, sondern auch im Fühlen und im Wollen betätigt. Die Wissenschaft ist deshalb für die Philosophie nur ein Teil des Gesamtlebens, das zu betrachten und zu befruchten sie seit den Tagen des Sokrates als ihre eigentliche Aufgabe anzusehen gelernt hat oder doch meiner Überzeugung nach gelernt haben sollte.

Diese aus der genetischen und soziologischen Betrachtungsweise sich ergebende Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft wird nun durch die Einsicht in die biologische Funktion des Erkennens bestätigt und ergänzt. Beim primitiven Menschen fließt die Deutung der Vorgänge und die Verwertung dieser Deutung in einen einheitlichen Akt, in ein noch undifferenziertes Erlebnis zusammen. Erst später, als die Lebensbedingungen komplizierter wurden und der Mensch sich genötigt sah, seinem Wollen entferntere Ziele zu setzen, schaltete sich zwischen Deutung und Verwertung eine immer größere Wartezeit ein. In dieser immer breiter werdenden Mitte entfaltet sich nun die Wissenschaft und errichtet da ihr eigenes, rein theoretisches Reich. Sie kann ihren letzten Zweck, die Natur dem Menschen dienstbar zu machen, nur dann erreichen, wenn sie ohne Rücksicht auf die praktischen Folgen ihrer Ergebnisse sich ganz wertfrei macht und rein objektiv die Tatsachen und die Gesetze erforscht. Dann aber kommt die Philosophie und fragt nach dem Sinn und nach dem Zweck dieser großen Denkarbeit.

Die Wissenschaft, so sagte ich bereits anderswo, ist die breite Mitte, die Philosophie aber ist der Anfang und das Ende, das A und das O. Dabei zeigt es sich nun, daß der richtig gefundene Anfang, die ἀρχή, das Prinzip, zugleich das Ziel in sich enthält, zu dem sich die Entwicklung in geläuterter Vollendung zurückwendet. Diesen von mir bisher nur angedeuteten Gedanken möchte ich nun noch etwas deutlicher darlegen, weil er das letzte Ergebnis meines eigenen Philosophierens enthält und deshalb geeignet ist, den Schluß dieser Selbstdarstellung zu bilden.

Die fundamentale Apperzeption, die in unserer zentralisierten Organisation tief gegründet ist, nötigt uns jeden Vorgang in unserer Umgebung als Kraftäußerung eines Kraftzentrums oder, richtiger gesagt, als Ausfluß eines Willens zu deuten. Diese

Gliederung und Objektivierung ist zugleich eine Vermenschlichung der Welt. Das Universum erscheint auf dieser Entwicklungsstufe als eine Summe von Wirkungen unsichtbarer geistiger Mächte. Sowie aber das Denken erstarkt und die Wissenschaft entsteht, ist diese mit steigendem Eifer bemüht, alle Vorgänge auf unpersönliche Kräfte zurückzuführen und so den ursprünglichen Anthropomorphismus gründlich zu eliminieren. Immer energischer strebt die Wissenschaft diesem Ziele zu. Der Kraftbegriff scheint ihr noch einen unerträglichen Rest von Vermenschlichung zu enthalten und so löst sie ihn in energetische Vorgänge auf. Die Welt besteht jetzt nicht mehr aus Dingen, sondern aus Ereignissen, zwischen denen funktionale Beziehungen obwalten. In ihrem „Monismus des Geschehens" haben Richard Avenarius und Ernst Mach diese vollkommen entpersönlichte Weltanschauung am konsequentesten zu Ende gedacht. Als Forschungsmethode ist diese Betrachtungsweise gewiß sehr wertvoll und brauchbar. Der Philosoph aber, der tief in sich selbst hineinschaut und das Ganze der Welt und des Lebens verstehen will, vermag diese unvollendete Weltanschauung auf die Dauer nicht zu ertragen. Aus der unmittelbaren Gegebenheit meines Ichbewußtseins und aus dem tiefempfundenen Bedürfnis nach Totalität heraus fühle wenigstens ich mich genötigt, zu dem Impersonale des Universums Gott als Subjekt, als Kraftzentrum, als mächtigen Schöpferwillen hinzuzudenken. Erst dadurch erhält mein Weltbild den so heiß ersehnten Abschluß. So erweist sich also die fundamentale Apperzeption, die im Ursprung dem Menschen die Welt zugänglich gemacht hat, zum Schlusse wiederum als geeignet, das Universum als gegliederte Einheit ganz zu verstehen. So wird die fundamentale Apperzeption zur *ἀρχή*, zum Prinzip, zu dem sich das Denken nach langer und folgenreicher Entwicklung schließlich wieder zurückwendet. Anfang und Ende fallen wieder zusammen.

„Der Einklang ist's, der aus dem Busen dringt
Und in sein Herz die Welt zurückeschlingt".

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir den Erkenntnisprozeß von der biologischen Seite betrachten. Der Wissenstrieb ist aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgegangen, hat sich aber darüber hinaus zu einem selbständigen Funktionsbedürfnis entwickelt. Alle Wissenschaften verdanken

praktischen Bedürfnissen ihre Entstehung, haben sich aber im Laufe der Zeit ihr eigenes rein theoretisches Reich gegründet. Gerade dadurch haben sie auf die Umgestaltung und Ausgestaltung des Lebens so mächtig eingewirkt. Die Philosophie war im Anfang auch Wissenschaft, ist jedoch durch die Wendung nach innen und durch die Richtung auf das Ganze zur Einsicht gelangt, daß das Leben größer ist als das Denken. Deshalb wird sie in der Wissenschaft immer nur die Mitte und das Mittel sehen dürfen. Ihre Aufgabe ist es, in allen Forschern die Überzeugung zu wecken, daß es kein höheres und kein beglückenderes Ziel der Forscherarbeit geben kann, als das unermüdliche Streben, durch diese Forscherarbeit das Leben des Einzelmenschen, der Staaten, der Völker und der ganzen Menschheit immer inhaltsreicher und glücklicher zu machen. Wenn uns nun die Philosophie lehrt, daß der Wissensdrang, der aus dem Lebenstrieb hervorging, sich nach einer langen, auf das rein Theoretische gerichteten Entwicklung wieder dem Leben zuwendet und in der Bereicherung und Vervollkommnung des Lebens seine eigentliche und wesentliche Bestimmung findet, so zeigt sie uns auch hier, wie sich Anfang und Ende zusammenschließen.

Dasselbe lehrt uns die philosophische Betrachtung der sozialen und der sittlichen Entwicklung der Menschheit. Als sozial gebundenes Herdentier hat der Mensch begonnen und sich erst langsam und allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. In einem Befreiungskampf, den wir durch mehrere Jahrtausende in der Geschichte verfolgen können, ist das Individuum innerlich reicher, reifer und stärker geworden und hat sich wiederholt gegen die staatliche Bevormundung aufgelehnt. Die Staaten sind durch diesen Kampf gezwungen worden, in ihren Gesetzgebungen dem gesteigerten Freiheits- und Entfaltungsbedürfnis des Einzelmenschen Rechnung zu tragen. Die individualistische Entwicklungstendenz hat sich nicht selten zu antisozialem Egoismus zugespitzt und auch zur Forderung eines staatlosen Anarchismus geführt. Der Mensch bleibt aber ein soziales Wesen, das nur im Zusammenleben zu gedeihen und seine schöpferischen Kräfte zu entfalten vermag. Schon längst haben die hochentwickelten Staaten, obwohl sie dem Freiheitsbedürfnis Rechnung tragen mußten, dennoch das innerlich erstarkte Individuum in ihren Dienst zurückgefordert und in gereifter Erkenntnis ordnen sich die Menschen den sozialen Impera-

tiven freiwillig unter. Aus der individualistischen Entwicklungstendenz ist aber auch die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen. Indem sich nun die Staaten und Völker selbst zu Persönlichkeiten höherer Ordnung entwickelt haben, beginnen sie in der Zeit des Weltverkehrs einzusehen, daß auch ein einzelner Staat und ein einzelnes Volk nur in steter Gemeinschaft mit anderen Staaten sich erhalten und gedeihen kann. So drängt sich der Gedanke einer Organisation aller Staaten und Völker immer gebieterischer auf und verlangt nach Verwirklichung. Je näher wir diesem Ziele kommen, desto deutlicher wendet sich das Ende zum Anfang zurück. Aus der dumpfen Gebundenheit im Ursprung gelangt die Menschheit durch Erstarkung und Befreiung des Einzelmenschen wieder zurück zur freiwilligen, zur bewußten und selbstgewollten Bindung an die große Gemeinschaft, in der auch dem Individuum die denkbar größten Entfaltungsmöglichkeiten geboten sind.

Die soziologische Ethik lehrt uns, daß auch die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins diesen Kreislauf durchzumachen bestimmt ist. Die sozialen Imperative werden erst dadurch zu sittlichen Pflichten, daß das erstarkte Individuum sie in sein Bewußtsein aufnimmt und ihre Verbindlichkeit innerlich anerkennt. Die Pflichten bleiben aber vorerst noch Staatsgebote, deren Erfüllung auch erzwungen werden kann. Dadurch aber, daß aus der individualistischen Entwicklungstendenz die Idee der ganzen Menschheit und der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit hervorgeht, entsteht allmählich das Gefühl und das Bewußtsein der Menschenwürde. Die Ethik wird autonom und Kant konnte den Versuch wagen, sie aus der Eigengesetzlichkeit des Wollens zu begründen. Die Soziologie lehrt uns aber, daß die Forderungen der Menschenwürde nichts anderes sind als Menschheitsgebote, die von der großen Gemeinschaft im Namen der Humanität an jeden Einzelnen gerichtet werden. Wenn nun auch die Staaten und Völker in sich das Bewußtsein der Staatenwürde und der Völkerwürde zu voller Klarheit und zur wirksamen Kraft entwickeln und sich selbst zu Trägern der sittlichen Forderungen machen, dann müssen die bisher so häufigen und so blutigen Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten endlich aufhören und auch hier wendet sich das Ende zum Anfang zurück. Aus der Gemeinschaft des primitiven Stammes ist das sittliche Bewußtsein in der Form von sozialen Imperativen hervor-

gegangen und hat sich zur freiwilligen Bindung an die große Gemeinschaft entfaltet, in der jeder Einzelne seine sittliche Bestimmung erst vollkommen zu erfassen und zu erfüllen vermag. Mit religiösen Vorstellungen waren die sozialen Imperative von Anfang an verknüpft und schließlich müssen wir die großen Menschheitsgebote wieder als den Ausfluß des göttlichen Willens ansehen, der in jedem Menschen wirksam zu werden vermag, denn „Er hat Dir gesagt, o Mensch, was gut ist.“

Diese Koinzidenz von Ursprung und Ziel, von Anfang und Ende, die sich noch auf manchen Einzelgebieten nachweisen läßt, wird nur verständlich, wenn man das kosmische Geschehen als eine einheitlich gerichtete Reihe von Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie, zwischen Seele und Welt, zwischen Individuum und Gesellschaft zu erfassen sich entschlossen hat. Ihr letzter Grund liegt im Transzendenten und hier fällt die Philosophie mit geläuterter Religion in Eins zusammen. Es zeigt sich aber auch eine tiefliegende Verwandtschaft der philosophischen Arbeit mit dem künstlerischen Schaffen. Beide müssen die Fähigkeit besitzen, im Individuellen das Typisch-Lebendige, im Chaos den darin angelegten Kosmos nicht nur zu sehen, sondern auch zur Einheit und zur Ganzheit zusammenzuschauen und auszugestalten. Ich glaube übrigens, daß sich auch noch andere Zusammenhänge zwischen Philosophie und Kunst aufzeigen lassen, will aber hier darauf nicht weiter eingehen.

So haben sich denn meine Arbeiten auf den Einzelgebieten zu einem zentralen Gedanken zusammengeschlossen, dessen Wahrheit sich nur durch seine Fruchtbarkeit bewähren kann. Der kritische Realismus, zu dem ich mich bekenne, ist für mich die Grundlage geworden zu einem sozialen, ethischen, ästhetischen, metaphysischen und religiösen Idealismus, der den Blick aufs Ganze gerichtet hält und die Wege zur Höherentwicklung der Menschheit zu zeigen und zu bahnen bemüht ist. An eine zeitlose, unveränderliche Struktur des Menschengeistes, deren Architektonik durch apriorisch gerichtete Spekulationen bloßgelegt werden könnte, vermag ich nicht zu glauben. Ich finde vielmehr, daß durch das menschliche Zusammenleben Erkenntnis und Wissenschaft, Sittlichkeit und Recht, Schönheit und Kunst, Philosophie und Religion geschaffen und immer reicher ausgestaltet worden sind. Deshalb sehe ich auch in dem einheitlichen Gedanken, zu dem sich meine bisherigen Untersuchungen zusammengeschlossen haben, in der

Koinzidenz von Anfang und Ende nicht ein System, sondern weit mehr eine Arbeitshypothese, die zu zahlreichen neuen Untersuchungen anregt. Darum sage ich mit Xenophanes:

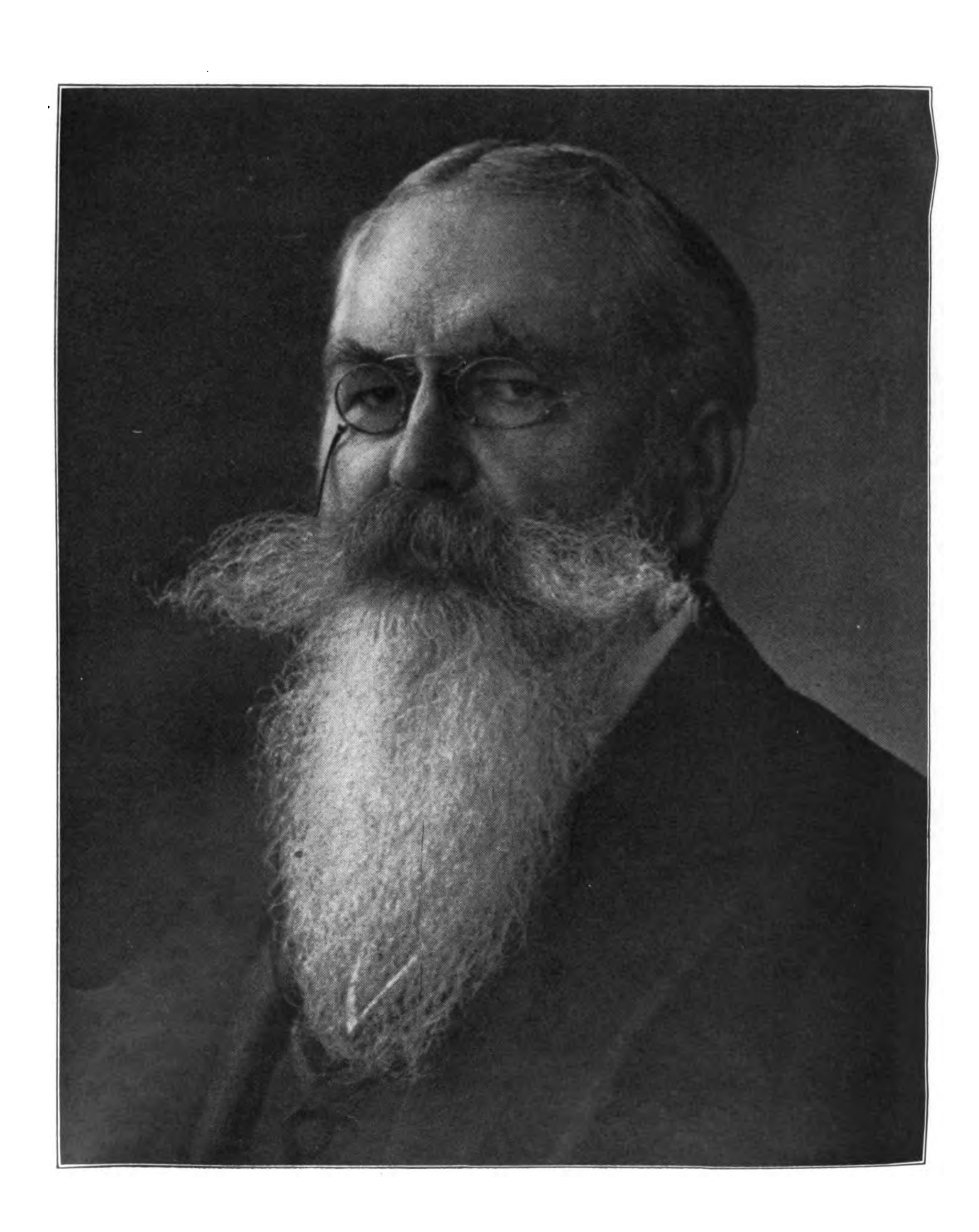
*Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ἀπέδειξαν,*
*ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

Nicht a priori wollte Gott der Menschheit alles künden,
Sie lernen mit der Zeit durch Forschung Besseres finden.

Ich kann nicht glauben, daß mich neue Erfahrungen von diesen Grundsätzen und Überzeugungen noch abbringen können und daß ich mich in meinem Alter genötigt sehen sollte, ganz umzulernen. Wohl aber fühle ich mich noch fähig und geneigt, am Ausbau dieser Gedanken weiter zu arbeiten und hoffentlich auch andere zur Mitarbeit anzuregen. So darf vielleicht auch diese Selbstdarstellung am Schlusse zu ihrem Anfang zurückkehren und das Kennwort meines Lebens nochmals wiederholen:

*Γηράσκω ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος.*

---



## Götz Martius.

Der Aufforderung, über meine Entwicklung und meine Arbeiten eine Art Rechenschaft zu geben, komme ich um so lieber nach, als aus den bisherigen verhältnismäßig nicht zahlreichen Publikationen aus meiner Feder eine richtige Auffassung meiner Ziele nicht leicht zu gewinnen ist. Gerade den Zusammenhang und das Endziel der Einzelarbeiten möchte ich im folgenden kurz schildern. Dem öffentlichen Lehrer der Philosophie, der seiner Aufgabe sich aus innerster Neigung und Überzeugung gewidmet hat, muß es ein Bedürfnis sein, was er in mündlicher Rede seinen Hörern als Ergebnis seiner Lebensarbeit übermittelt hat, diesen auch in dauernderer Form zugänglich zu machen und damit der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Den folgenden kurzen Ausführungen wird, so hoffe ich, Ausführlicheres folgen. Die schöne Muße, welche das neue Gesetz in noch günstigen Jahren den von ihren amtlichen Verpflichtungen Entbundenen gewährt, wird die Möglichkeit dazu auch denen bieten, welche durch ihre Natur oder besondere Verhältnisse und Verpflichtungen während ihrer öffentlichen Amtszeit an einer ausgiebigen literarischen Tätigkeit verhindert gewesen sind. —

Die Eindrücke, welche ich in meinem unvergeßlichen Elternhause, einem stillen Pfarrhause in einfacher Gegend der Provinz Sachsen, als Jüngster unter vier Brüdern und Fünfter unter sechs Geschwistern aufwachsend, erhalten habe, sind für mich von bestimmendem Einfluß auch für das spätere Leben gewesen. Mein Vater, Superintendent der Diözese Erxleben, wo ich 1853 geboren wurde, erfreute sich eines weiten Ansehens. Er war ein Muster unermüdlicher Pflichttreue, streng gegen sich selbst, von charaktervoller Selbständigkeit anderen gegenüber, aber stets human und verständnisvoll für die Leiden und Schwächen der Mitmenschen. Seinen Kindern war er zuerst ein strenger Erzieher, bald aber ein vertrauender Berater und Freund, voller Rücksicht auf ihre Eigen-

art und die Entwicklung jedes Einzelnen nach Kräften fördernd und unterstützend. Meine Mutter war von seltener Herzensgüte, von nie versagender Aufopferungsfreudigkeit für die Ihrigen, dabei eine reiche Natur, die stets über den Nöten des Lebens stand und in ihrem Innenleben das Alltägliche überwindend, auch ihrer Umgebung eine Atmosphäre edlerer Lebensart zu schaffen wußte. Meine Eltern gehörten der pietistisch-frommen Richtung an, wie sie unter Friedrich Wilhelm IV., mit dessen intimeren Freundeskreise der Vater meiner Mutter, Obertribunalspräsident Goetze, eng zusammenhing, weit verbreitet war. Innigste Frömmigkeit, die sich über die Schwierigkeiten der Lehre und die in der Wortgläubigkeit unvermeidlichen Widersprüche mit der Wissenschaft und Erfahrung hinfortsetzt, ohne sie zu lösen, teilte sich den Kindern des Hauses, in dem daneben viel geistiges, auch künstlerisches Streben herrschte, von selbst mit. Ich bin mir des Einflusses dieser frühen Erlebnisse auch in den Zeiten gänzlicher Abwendung von den Vorstellungen und Lehrformen religiöser Tradition wohl bewußt geblieben. Wahre Religion trägt in sich eine tiefe Wesensverwandtschaft mit wahrer Philosophie. Was der Fromme unmittelbar zu erleben glaubt, was er die Ergebung in den oft sinnlich genug vorgestellten Willen Gottes nennt, die Unterordnung unter die vom Willen unabhängige ewige Ordnung der Dinge, ist auch das Endergebnis einer Philosophie, welche nach einem erschöpfenden Durchdenken aller Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Gesetzlichkeiten die letzten Folgerungen für die Stellung des Menschen zu ziehen und mit diesen innerlich sich eins zu stimmen sucht. Religion und Philosophie streben demselben Ziele zu; nur pflegt der Religiöse infolge des mit jenen unmittelbaren Erlebnismöglichkeiten sich verbindenden aus dem Alltag stammenden Vorstellungs- und Gefühlslebens, der wissenschaftlich sich Entwickelnde infolge der vielen wissenschaftlichen Haltestationen der Einzelergebnisse und der unendlichen Fülle der Einzelfragestellungen das ferne Ziel, das im Transzendenten liegt, nicht immer zu sehen. Alle Kulturformen und alle Weltanschauungsmöglichkeiten liegen in diesem Doppelwege enthalten. Solange das Ziel nicht erreicht ist, stehen sie in unlösbarem Widerspruch und darum in stetem Streit. Aber alle vollendeten philosophischen Systeme enthalten für die Urheber zugleich eine Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses. Und der Gottesgedanke ist für die Philosophie überall der höchste Systemgedanke. Nur wo die Schwäche der

transzendenten Spekulationskraft die Zeiten beherrscht, verzichtet die Philosophie auf die Lösung ihrer letzten Aufgabe, und die Religion begnügt sich mit speziellen Erfahrungen, wie so oft heute, oder mit traditionellen Formen, welche nicht mehr die unserigen sein können. Aber tiefe religiöse Eindrücke der Jugend können und werden auch dem später an der Lehre von Grund aus Zweifelnden, auch dem zeitweise sich an die klaren Ergebnisse positiven Forschens Haltenden als zum höchsten Ende treibende Grundkraft wirksam bleiben.

Auf dem ausgezeichneten, damals noch fast rein humanistischen Gymnasium zum Kloster Unserer lieben Frauen in Magdeburg, erhielt ich die Vorbildung für die Universität und gewann eine dauernde Verehrung für die antike Kultur und ihre großen Vertreter. Sophokles, dessen sämtliche Stücke ich durchlas, stand mir durch seinen Inhalt am höchsten; aber auch Platon, soweit ich ihn kennen lernte, und der trefflich interpretierte Cicero (de natura deorum) fesselten durch ihre philosophischen Anregungen. Gern entsinne ich mich noch heute des unvergleichlichen Reizes, welchen das spontan aufgehende Verständnis für die ästhetische Seite der Homerischen Dichtungen in ihrer sonnigen Sinnlichkeit auf mich ausübte, während die kunstvollen Formen des Horaz nur zögernde Anerkennung fanden.

Mein Wunsch, nach Abschluß der Schulzeit im Jahre 1871 Jurisprudenz zu studieren, konnte aus äußeren Gründen nicht in Erfüllung gehen. Ich wandte mich, als dem mir zunächst Liegenden zur klassischen Philologie und fügte auf Wunsch meines Vaters die Theologie hinzu, die ich aber schon im zweiten Semester, nach Anhörung einer Vorlesung über Psalmen und das Neue Testament wieder aufgab. In Bonn hatte ich das Glück, in Bücheler, Usener und Kekulé die damals hervorragendsten Vertreter ihrer Wissenschaft zu Lehrern zu erhalten. Was ich ihnen zu verdanken glaube, ist die Einsicht in das Wesen der historisch-wissenschaftlichen Methode. Die höchste Exaktheit philologischer Untersuchung, wie sie von der Bonner philologischen Schule erstrebt wurde, ist mir vorbildlich geblieben. Auch die Kulturprobleme, soweit sie in der philologischen Behandlung (besonders bei Usener) zur Geltung kamen, zogen mich an. Aber der Mangel an philosophischem Wahrheitssinn bei den Historikern und mein Bedürfnis, zu endgültigen, aufklärenden Entscheidungen zu kommen, bewirkten, daß ich sehr bald mein vorwiegendes Interesse in den philosophischen Studien und Vor-

lesungen suchte und fand. Durch Jürgen Bona Meyer wurde ich rechtzeitig mit der Philosophie Kants vertraut; es ist das von bleibendem Einfluß gewesen. Kant wurde mir allerdings mehr im Zusammenhang der historischen Entwicklung, wie er sich selbst gibt und geben mußte, als etwa in der Anwendung und Umformung seiner Grundsätze für die wissenschaftlichen Fragen der Gegenwart entgegengebracht. Noch hatte die Philosophie den vollen Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften nicht wiedergefunden, der ihr allein lebendiges Leben einzuflößen imstande ist, noch war es freilich auch eine Undenkbarkeit für uns weiter strebende Jüngere, zu einem Realismus zurückzukehren, bei welchem die ganze Errungenschaft des Kantischen Copernicanismus wieder verloren gehen mußte. Ebenso aber hielt sich das Denken Jürgen Bona Meyers, der sich an Fries anlehnte, frei von jener subjektiv-idealistischen oder logizistischen Auffassung Kants, die seither vielfach den Zugang zu dem an ihm bleibend Wertvollen verschüttete.

Nach Beendigung meiner durch die Notwendigkeit der Selbsthilfe vielfach erschwerten und auch hinausgezogenen Studien habe ich noch einige Jahre der öffentlichen und privaten Lehrtätigkeit widmen müssen. Mehrere Jahre war ich Lehrer an der höheren Schule in Godesberg a. Rh. Erst, als ich durch meine Verheiratung völlig unabhängig geworden war, konnte ich mich, der innersten Neigung folgend, den wissenschaftlichen Arbeiten wieder zuwenden. Voll Verständnis für die besonderen Lebensziele hat meine Frau Margarete geb. Borsig mir und unsern Kindern in allen Lebenslagen und Schicksalsschlägen seither treu zur Seite gestanden, damit den höchsten Beruf der Frau erfüllend, Träger und Hüter des Gemeinschaftslebens der Familie zu sein; eine Aufgabe, die höher steht als jede berufliche, da ihre Erfüllung allein die Grundlage für den Aufbau gesunden sozialen Lebens zu schaffen vermag, mit deren Übernahme auch die viel berufene Mündigkeit der Frau in politischer und wirtschaftlicher Beziehung in den richtigen Grenzen sehr wohl vereinbar ist.

Ich ließ mich wieder in Bonn nieder, besuchte noch naturwissenschaftliche Vorlesungen und Übungen über Anatomie, Physiologie und Physik, wobei ich den Einfluß von Männern wie Pflüger, Clausius und Hertz erfahren durfte, und habilitierte mich mit einer nicht veröffentlichten Arbeit über die Induktionslehre des Aristoteles in Bonn. Diese Arbeit stand mit meiner Doktordissertation „Zur Lehre vom Urteil“, welche auf die Forderung einer allen

Ansprüchen genügenden Induktionslehre abzielte, in naher Beziehung (1).

Eine solche Induktionslehre, welche dem wirklichen Forschen und seinen Methoden entspricht, gibt es weder bei Aristoteles noch bei Kant. Dieser hatte zwar die Unfähigkeit der alten Logik, das Erkenntnisproblem zu lösen, richtig erkannt, benutzte aber bei Ableitung seiner transzendentalen Logik die alten logischen Schulformen. Ein großer Teil der Schwierigkeiten seiner Darstellung beruht auf dieser Unmöglichkeit. Wenn Kant seine Orientierung im Unterschied zu allem Rationalismus vom forschenden und denkenden Subjekt aus suchte und damit den idealistischen Wert der Forschungsergebnisse als erster aufdeckte, so durfte für ihn der Ausgangspunkt nur das Denken im Sinne der Begriffsbildung und nicht der Begriffsanwendung sein. Seine Kategorienlehre mußte eine Induktionslehre werden. Tatsächlich ist seine Kategorie der Kausalität nichts anderes als ein Ausdruck für die induktionsbegründende Form des Denkens selbst. Bei Aristoteles konnten solche Fragen noch nicht aufgeworfen werden. Erst hätte der Doppelsinn des Urteilens erkannt werden müssen. Das Urteilen als Anwendung der Begriffe untersteht den formalen Denkgesetzen, das Urteilen im Sinne der Begriffsbildung drückt sich aus in den Methoden der einzelnen Wissenschaften, und ist im letzten Sinne nichts als ein Auffassen von Tatsachen und Auffinden oder Herstellen von Relationen. Diese sind der Weg, um in abstrakten Einzelgebieten die möglichen Feststellungen und Gesetze in eindeutiger Weise, d. h. nach dem Gesetz der Identität, zu formulieren. Diese für mich entscheidenden Gedanken waren in der Dissertation schon angedeutet, wenn auch nicht in hinreichend methodischer Weise entwickelt.

Eine vollkommene Induktionslehre, die hiernach den Werdeprozeß der Erkenntnis zu beschreiben hat, setzt aber auch eine Kenntnis der psychologischen Vorgänge beim Denken voraus. Irgendwie muß eine die psychischen Prozesse im allgemeinen darstellende Wissenschaft auch die Denkprozesse einschließen. Auch das richtige Denken, das den Endzweck des Denkens berücksichtigende Denken ist ein psychologischer Vorgang und folgt einer psychologischen Gesetzmäßigkeit. Die Psychologie ist allgemein als Grundlage aller Geisteswissenschaften, auch der Philosophie, anzusehen (7). Solange Logik, Ethik, Metaphysik und Psychologie gänzlich auseinanderfallen und diese verschiedenen

Disziplinen von nicht vereinbaren Prinzipien ausgehen, solange kann von Philosophie und philosophischem System überhaupt keine Rede sein. Nur eine in philosophischer Beziehung völlig zersplitterte Zeit konnte solche Zerreißung der philosophischen Disziplinen ertragen und geradezu zur Voraussetzung machen.

Gerade in dieser Zeit war die Wundtsche Schule auf dem Höhepunkt ihres aufsteigenden Erfolges angelangt; das Institut in Leipzig hatte ein neues großes Heim bezogen, auswärtige Dozenten pilgerten nach Leipzig; und so erbat und erhielt auch ich die Erlaubnis, ein halbes Jahr mich dort mitarbeitend mit den Methoden der damaligen Psychologie bekannt machen zu dürfen, wozu mir der nötige Urlaub bereitwillig gewährt wurde. Ich konnte mich im Wundtschen Institut an einer ganzen Reihe von Arbeiten beteiligen, und möchte diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, dem unermüdlichen großen Forscher und stets entgegenkommenden, weitsichtigen Lehrer und Gönner, dessen Wirken in der Geschichte der Philosophie eine Epoche bedeutet, meine dankbare Verehrung an dieser Stelle zum Ausdruck zu bringen, um so mehr, als meine eigene Entwicklung mich bald hinderte, mich zu seiner eigentlichen Schule im engeren Sinne des Wortes zu rechnen, und ihm meine Dankbarkeit bei anderen Gelegenheiten richtig zu bezeugen.

Nach Bonn zurückgekehrt, habe ich dort ein psychologisches Laboratorium gegründet; und auch in Kiel, nachdem ich dorthin im Jahre 1898 als Ordinarius der Philosophie und Nachfolger Riehls übergesiedelt war, ein psychologisches Seminar ins Leben gerufen, zuerst in beschränkten privaten Räumen, sodann in geeigneten Räumen der Universität. Neben den Unterrichtszwecken verfolgte ich von Anfang an das Ziel, über die Grundfragen der Psychologie, ihre prinzipielle Fundamentierung und ihre Beziehung zu den übrigen Wissenschaften einen auf wirklicher Kenntnis der empirischen psychologischen Forschungsergebnisse beruhenden Einblick zu gewinnen. Auf diese Weise gelangte ich zuerst zu einer durchgehend neuen Auffassung der Prinzipien der Psychologie (7) und wurde dann weiter dazu geführt, die allgemeinen Grundlagen der Philosophie überhaupt so umzugestalten, daß ein einheitliches Weltbild möglich wurde. Ich will versuchen, die allgemeinen Gesichtspunkte dieser Entwicklung kurz zusammenzufassen.

Wundts damalige philosophische Stellung läßt sich wohl am besten als positivistische bezeichnen; die metaphysischen Zugeständ-

nisse an Schopenhauer und die idealistische Philosophie traten erst später zutage. Philosophie soll nach ihm alle Wissenschaften umfassen und in direkter Weiterbildung zum Abschluß bringen. Das heutige Zauberwort Synthese ist uns als eine nicht gelöste und nicht lösbare Aufgabe aus dieser Zeit geblieben. Die Aufgabe der Psychologie war ihm und ist es für viele noch heute, die zusammengesetzten seelischen Erscheinungen nach Analogie naturwissenschaftlicher Methode auf die einfachsten Elemente, die Empfindungen hießen, zurückzuführen und so zu „erklären". Voraussetzung ist ein naturphilosophisches Weltbild im Sinne der psychophysischen Anschauung Spinoza-Fechners oder der monadologischen eines Leibniz, oder der naturwissenschaftliche Standpunkt eines Helmholtz und die Forderung der restlosen Kausalerklärung auch für die psychologischen Erscheinungen, im Zusammenhang damit die Anwendung des Größenbegriffes auf die psychischen Phänomene, wenigstens in der Empfindungslehre. Die scharfe Abweisung dieses Standpunktes, die Wendung gegen den Psychologismus durch die Neokantianer und die Geltungstheoretiker der Heidelberger Schule trat erst in der Folge ein und konnte mich wenig berühren, da ich durch die psychologische Arbeit selbst zu anderen Grundlagen gelangt war, und vorauszusehen glaubte, daß durch eine richtig begründete Psychologie auch die allgemeinen Fragen der Philosophie einer neuen Lösung entgegengeführt werden konnten und mußten. Der Umstand, daß ich schon mit einer festeren von Kant beeinflußten logischen Grundlage an die Psychologie herantrat, mag die Ursache gewesen sein, daß mir die hergebrachte synthetische Psychologie in vielen Punkten sehr bald unzulänglich erschien.

Die Unmöglichkeit der Psychophysik im Fechnerschen und Wundtschen Sinne und damit der Anwendung des Größenbegriffes und der Mathematik auf die Empfindungen hat sich mir besonders bei den Untersuchungen über die Dauer der Lichtempfindungen aufgedrängt (12). Bei solchen Vergleichungen objektiv der Zeit nach abgestufter Lichteindrücke verschiedener Intensität und der Feststellung der Bedingungen, unter welchen mehrere solcher Eindrücke zu einer längeren einheitlichen Empfindung zusammenwirken, erkennt man leicht die völlige Verschiedenheit der physiologischen Prozesse und der mit ihnen verbundenen subjektiven Eindrücke. Die einfachen quantitativen Unterschiede der physikalischen Reize führen zu sehr verschiedenen

physiologischen Wirkungen, von denen die Empfindungserlebnisse wieder in jeder Beziehung abweichen. In der Welt der Empfindungen, falls man nicht einen künstlich verfälschten Begriff an die Stelle des erfahrungsgemäß Gegebenen unterschiebt, gibt es nur qualitative Unterschiede, und der Begriff der Intensität einer Empfindung stellt nur die Beziehung zum physikalischen Reiz dar. Es ergab sich die ganz bestimmte methodische Notwendigkeit, vor aller Theorie das Psychische in seiner beobachtbaren Eigenart zu erforschen, und diese Aufgabe schien mir fast noch nicht einmal in Angriff genommen.

Zu dem gleichen Ergebnis führten gelegentliche akustische Untersuchungen, die durch Stumpfs und Wundts Forschungen und ihren Gegensatz Anregung erhielten. Der Teilton erwies sich überall als eine Folge der Analyse und ihrer subjektiven Aufmerksamkeitsbedingungen. Nirgends stößt man in der Erfahrung auf die Teiltöne als vor dem Klange irgendwie nachweisbar bestehende Elemente. Wo er in der Analyse auftritt, ändert sich der zusammengesetzte Klang in leicht beobachtbarer Weise. Eine andere Existenz hat er subjektiv nicht, falls man ihm nicht die physikalischen Zerlegungselemente zugrunde legt. So ergab sich auch hier der Klang und der Zusammenklang als die ursprüngliche auf physiologische Gründe („Synergien") zurückführbare Tatsache. Die Zerlegung erbringt das Verständnis für die Erscheinungen der Konsonanz und Dissonanz, wir gelangen hier zur Begründung der akustischen Ästhetik, aber nicht zu den Urtatsachen des Seelenlebens.

Entscheidend aber für die Umformung der Wahrnehmungslehre wurden für mich die Sehtatsachen, wie sie mir schon in meiner ersten psychologischen experimentellen Arbeit (3) so überraschend entgegentraten. Ein unbefangen der Größe nach beurteilter in verschiedener Entfernung dargebotener Stab zeigte weder die Größe, welche dem von ihm eingenommenen Raum entsprach, noch eine solche, die irgendwie auf Erfahrungsmomente zurückgeführt werden kann. Die Sehgröße gehört zu den Empfindungstatsachen, ebenso wie Geruch und Ton. Und die Sehgröße hat mit dem objektiven mathematischen Sehraum nichts gemein.

Was von der Größe gilt, gilt ebenso von der Tiefe und Entfernung, von den Sehdingen im allgemeinen. Ebenso ist die unmittelbare Zeitfolge ein primäres Erfahrungserlebnis, die Sukzession von Vorstellungen. Die Zeit ist darin nicht enthalten, sie wird erst als mögliche Ordnung gedacht. Eine ganze Reihe von

Arbeiten sind diesen Fragen in meinem Seminar gewidmet, die zum Teil noch unveröffentlicht sind. Überall hat sich die Richtigkeit und Notwendigkeit dieser Vorstellung bestätigt. Besonders wichtige Ergänzungen sind Herrn Dr. Wittmann zu verdanken („Über das Sehen von Scheinbewegungen und Scheinkörpern". Leipzig 1921). Und ich hoffe, daß Herr Dr. Wittmann in die Lage kommen wird, diese weitausschauenden Arbeiten am hiesigen Seminar auch in Zukunft als dessen Leiter fortführen zu können.

Die dreidimensionale Raumvorstellung erwies sich als eine Folge von zweidimensionalen Eindrücken (Schichtentheorie), und die Bewegungsvorstellung beruht auf einer Folge räumlicher „Empfindungen." Der Einfluß subjektiver Bedingungen läßt sich überall aufzeigen, um so mehr schwindet die Möglichkeit einer Theorie der unmittelbaren Erfassung eines objektiven Raumes.

Meine damalige Erwartung, es werde gegen die gefundenen Tatsachen entweder starker Zweifel laut werden oder sie würden zu einer einschneidenden Kritik der herkömmlichen theoretischen Anschauungen führen, wurde in keiner Weise erfüllt. Die nötigen und selbstverständlichen Folgerungen, die der Einzelne oft scharf zu sehen glaubt, werden von anderen infolge der Hemmungen, die von den alten Theorien ausgehen, nicht gefunden oder nicht zur Wirkung zugelassen. Und doch ist keine der vorhandenen Wahrnehmungstheorien mit der durch die psychologische Beobachtung jetzt immer sicherer hervortretenden Tatsache vereinbar, daß man die Dinge so, wie sie nach unserer Gesamtkenntnis räumlich vorhanden sind, überhaupt nicht wahrnehmen kann. In bezug auf die Qualitäten zweifelt daran niemand; es gilt das aber ebensosehr für die allgemeinen Eigenschaften der Körper in Raum und Zeit, welche seit Descartes als die eigentlichen Realitäten und damit als Ausgang philosophischer Orientierung gelten konnten. Der wahrgenommene Raum und die wahrgenommene Zeit geben unserem Denken zwar die Veranlassung, bestimmte Aussagen über die mögliche Ordnung in Raum und Zeit zu machen. Aber irgend etwas diesen abstrakten Raum- und Zeitaussagen genau Entsprechendes kommt in der wirklichen Wahrnehmung überhaupt nicht vor. Was soll also die Frage bedeuten: Wie gelangen wir zu den Vorstellungen von Raum und Zeit, wenn darunter die von uns gedachten wirklichen Raum- und Zeitverhältnisse gemeint sind? Das, was uns nur im Denken zugänglich ist, können wir nicht wahrnehmen. Der Kundige sieht, wie sämtliche bisherige

genetische Theorien mit dieser Einsicht unmöglich gemacht werden. Wir sollten es dann aber aufgeben, die Frage überhaupt so zu stellen. Wohl lassen sich die Unterschiede aufhellen, welche zwischen den gedachten (mathematischen) Verhältnissen des objektiven Raumes und der objektiven Zeit und deren Vorstellungen bestehen. Damit ist aber auch alles geschehen, und unsere Wahrnehmungswelt bleibt als etwas von der Begriffswelt Verschiedenes, nicht darauf Zurückführbares, als etwas Eigenartiges und Selbständiges, und endlich als das für uns durchaus Frühere und Primäre, als unsere ursprüngliche und eigentliche Welt, als die empirische Welt zurück, für die wir nie eine andere richtigere oder korrigierte, eine seiende werden setzen können, wie die metaphysischen Realisten es annehmen. Der Raum der Wahrnehmung und der Raum des Geometers, die unmittelbar aufgefaßte Folge der Erfahrungsinhalte selbst und der bloße Begriff der Folgeordnung, beide sind ein und dasselbe in verschiedener Form, das heißt der begriffliche mathematische Raum ist der analytische Ausdruck für den wahrgenommenen. Das Denken bringt durch eine sorgfältige Analyse des Gegebenen jene Ordnung nach logischen Prinzipien hervor (15, 16), es findet so die gesetzlichen Zusammenhänge in dem unmittelbar Gegebenen, und diese Gesetze gelten in ihrer abstrakten Bedeutung mit voller Sicherheit und Allgemeinheit; sie gelten in bezug auf die gegebene Welt allgemein und notwendig, soweit die Analyse dieses Gegebenen solche einfachen gesetzlichen Beziehungen und analytischen Formulierungen in identischer Weise erlaubt, aber in keiner anderen Weise. Die begriffliche Art, in welcher die wissenschaftliche Zerlegung die Dinge sieht, ist nur eine auf Abstraktion beruhende und analytische Form derselben Erfahrungswelt, in welcher sie uns durch die Wahrnehmung gegeben sind. Eine Wahrnehmung dieser aus der Wahrnehmung erst erschlossenen Ordnung ist also nicht möglich. Hier liegt der Grund der anscheinenden Fremdartigkeit der Relativitätstheorie. Eine Erklärung der Wahrnehmung wäre die Erklärung eines letzten Faktums, wäre im Grunde eine Seinserklärung, die überhaupt unmöglich ist. Wahrgenommen werden ist gegeben werden. Wir befinden uns nun einmal in einer gegebenen Welt des inneren und äußeren Geschehens; wir analysieren diese gegebene Welt nach unseren logischen Kräften, wir gestalten sie für uns um, gelangen damit aber nicht über sie hinaus, selbst nicht in der Transzendenz, denn diese bleibt eine Transzendenz des Gegebenen. Es gibt nur ein

gegebenes Sein in der doppelten Form des Empfundenen und Gedachten. Und die heute viel behandelte Frage nach dem Gegenstand löst sich dahin, daß der Wahrnehmungsgegenstand und der Erkenntnisgegenstand verschiedenen Inhalt haben, auf den wir uns beziehen, daß aber beide in diesem verschiedenen Inhalt beschlossen bleiben, nichts anderes sind als dieser Inhalt selbst. Der Rationalismus hat uns durch seine die Welt verdoppelnde Seinslehre unauflösbare Aufgaben gestellt.

Um so wichtiger erscheint nun eine klare Erfassung des Denkvorganges. Auch dieser läßt sich nicht synthetisch aus gegebenen Elementarempfindungen ableiten. Wohl handelt es sich für alles verwickelte Seelenleben um eine genetische Erklärung. Diese betrifft aber nur die Genese des geistigen Gesamtindividuums, nicht die Zurückführung zusammengesetzter Vorgänge auf Elemente. In der Arbeit (4) über die Reaktion und die Aufmerksamkeit wurde deutlich, wie die Art und die Zeit der Reaktionen von der Übung, die Übung aber von der Aufmerksamkeit abhängt. Auch diese Beziehung ist zu verallgemeinern. Im weiteren Sinne läßt sich jede Aussage, jede geistige Äußerung, die einen Sinn hat, einen Zweck verfolgt, als Reaktion darstellen. Die „objektive" Psychologie kennt nur diesen einen Gesichtspunkt. Die Vielgestaltigkeit menschlicher Reaktionsformen erklärt sich aber nicht durch eine schöpferische Synthese oder eine etwa vorhandene reflektorische Anlage, sondern durch die Vielgestaltigkeit möglicher geistiger Entwicklung, und diese ist primär abhängig von der Aufmerksamkeit oder Auffassung. Dabei muß die Entstehung und die Äußerung der Reaktionsformen wieder scharf unterschieden werden. Die gesamten Gedächtnisuntersuchungen können als Beispiel dienen. Die Gesetzmäßigkeiten des reproduktiven Verlaufs der Vorstellungen sind nur möglich als Folge der auf der Aufmerksamkeit beruhenden Einprägungen; die durch uns selbst gestifteten Assoziationen treten in den Antworten bei den Versuchen zutage. Die Assoziationen sind also keine Beziehungen zwischen den Empfindungen oder Vorstellungen, sondern einerseits Funktionen, die wir mit unserer Aktivität beachtender Aufmerksamkeit hervorgerufen haben, andererseits Ausdruck dieser so entstandenen Funktionen. Bei der Einprägung ist die Aktivität Vorbedingung für die assoziativen Verknüpfungen, welche bei den Versuchen durch die Reproduktions- oder die Fehlermethode auf ihre erlangte Reproduktionsfestigkeit untersucht werden. In den Einprägungen, welche ursprünglich

als Vorversuche auftraten, war mithin die wichtigste Bedingung für die assoziativen Gesetze und die Möglichkeit einer psychischen Genese zu sehen. Das Prinzip der Einprägung mußte dann zugleich das Prinzip der Organisation oder des Vorgangs dieses Aufbaus der werdenden und stets in der Veränderung begriffenen geistigen Persönlichkeit sein. Unter bestimmten gegebenen inneren und äußeren Bedingungen entwickelt sich unser psychisches Können, und die Darstellung des Verlaufes dieses Prozesses und der so entstehenden Formen geistiger Vorgänge ist nach Auffindung der primären Erlebnisse die zweite wichtige Aufgabe der Psychologie.

Aber erst die Versuche über die Veränderungen von Puls und Atmung (14) bei den affektiven Prozessen brachte mir die volle Bestätigung der Richtigkeit dieser Auffassung. Hier zeigte sich, daß der Aufmerksamkeits- und Beachtungsvorgang, der primäre Denkvorgang, der am leichtesten zu untersuchende, in seinen Erscheinungen durchaus gesetzmäßig verlaufende affektive Prozeß ist, der, und dies entscheidet gegen jeden Voluntarismus, eine Art Überordnung über die anderen sthenischen und asthenischen Zustände besitzt. Damit ist der Beachtungs- oder Aufmerksamkeitsaffekt in seiner physiologischen Eigenart enthüllt. Erst als Affekt mit physiologischer Unterlage ist er zur Organisation geeignet. Die wichtigste Bedingung der geistigen Entwicklung, der Zustand der geistigen Aktivität ist zugleich ein in jeder Weise wohl charakterisierbarer physiologischer Erregungszustand, der alle allgemeinen Eigenschaften der affektiven Vorgänge besitzt, also nicht bloß eine zirkumskripte zentrale Erregungsform darstellt, sondern deutliche und bestimmte motorische Wirkungen einschließt. Und dieser selbe Zustand wirkt abstrahierend, zerlegend auf die Wahrnehmungsinhalte, stiftet Assoziationen, wirkt spracherzeugend und damit bindend für die entstandenen Denkwirkungen. Damit ist die Möglichkeit einer Selbstorganisation (18, 19) des psychophysischen Individuums in seiner geistigen Entwicklung bewiesen. Die Lücke, welche durch Ablehnung der synthetischen Empfindungsprozesse entstand, ist nun geschlossen. Aus den primären Erlebnissen der Wahrnehmung und der Affekte erbaut sich unsere geistige Welt sowohl die des Willens wie die des Intellekts, und das vollentwickelte geistige Individuum ist mit seinen höchsten Leistungen zugleich die vollendete psychophysische Persönlichkeit. Auch bei dieser Auffassung schwinden alle Schwierigkeiten psychophysischer Wechselbeziehung. Jedes Individuum ist in jedem

zeitlichen Differential seiner Existenz ein aus seiner Entwicklung zu begreifendes körperlich-geistiges Wesen, das durch seine Eigenart zu ganz bestimmten, aus der Entwicklung allein zu verstehenden Reaktionen (geistigen Lebensäußerungen) fähig ist. Als Ganzes entwickeln sich die geistigen Persönlichkeiten und diese Entwicklung wird möglich nach ihrer körperlichen Seite durch die Eigenart der Beachtungs- und Aufmerksamkeitsvorgänge, nach ihrer psychischen Seite liegt sie vor in den Ergebnissen psychologischer Beobachtung der Entwicklungsvorgänge einerseits, der gewordenen psychischen Reaktionsfähigkeiten andererseits. Kinderpsychologie und Völkerpsychologie, ja auch die angewandte Psychologie werden dadurch grundsätzlich der allgemeinen Psychologie wiedergewonnen. Dann sind Gefühl und Wille nur Bezeichnungen für die entstandenen psychischen Zusammenhänge. Gefühle sind reproduzierbare Folgen der ursprünglichen Affekte (14), die sich mit den repräsentativen Vorgängen verbinden, und Wille bezeichnet den Gesamtvorgang, der entsteht, wenn Zielvorstellungen die Reaktionsmöglichkeiten regeln. Unser Gefühls- und Willensleben ist in steter Weiterbildung begriffen, ebenso wie das Denken. Bis zum Ablauf des Lebens sind wir einer dauernden Organisation und Desorganisation unterworfen.

Diese Tatsachen führen zu einer bestimmten Theorie über das Verhältnis von Leib und Seele (18). Eine solche Theorie hat ja nur die Bedeutung, ein zusammenfassender Ausdruck für die Tatsachen zu sein. Alles Seelische, alle psychischen Lebensäußerungen sind an den psychophysischen Organismus gebunden. Es besteht also ein Funktionsverhältnis zwischen Körper und Seele. Dies ist aber kein einfaches kausales Verhältnis. Am wenigsten läßt es sich als eine kontinuierliche Funktion beschreiben, als ob die zeitliche Reihe körperlicher Vorgänge mit einer zeitlichen Reihe psychischer Vorgänge in eindeutiger Abhängigkeit verbunden wäre (Fechner-Spinoza). Versuchen wir die eine Seite der Funktion zu zergliedern, etwa $x$ in $x_1$, $x_2 \ldots\ldots x_3$ zu zerlegen und ebenso es mit der anderen Seite zu machen $y = y_1, y_2, y_3 \ldots$, so gelingt es nicht, die einzelnen Werte miteinander zu verbinden, aus dem einfachen Grunde, weil für uns die beiden Reihen sich in ganz verschiedener und unvergleichbarer Weise als inneres und äußeres Geschehen darstellen. Es gibt eben auch diskontinuierliche Funktionen, ja es gibt solche, welche neben dem Funktions- oder Zuordnungsgedanken selbst keinen genaueren Einblick in die Art dieser

Abhängigkeit zulassen, welche den eigentlichen Kausalgedanken ausschließen. Eine solche ist die zwischen Körper und Geist. Die Möglichkeit der Annahme des Vorhandenseins einer solchen Funktion ist aber nur dann gegeben, wenn nirgends in der Entwicklung eines psychophysischen Organismus eine Loslösung des $x$ vom $y$ oder umgekehrt festzustellen ist. Dieser Punkt erschien den Substanz- und Empfindungstheoretikern bei der Aktivität des Geistigen gegeben, und gerade hier zeigt sich jetzt der eigentliche Mittelpunkt psychophysischer Zusammengehörigkeit. Nun löst sich die Aufgabe des Psychologen von der physiologischen Aufgabe vollständig los. Der Schein der Möglichkeit einer Einordnung des Psychischen in das Getriebe körperlicher Veränderungen ist gestört. Die genetische Psychologie wird selbständig, sie wird Beschreibung möglicher genetischer Entwicklungsformen. Sie darf aber den grundlegenden Zusammenhang mit der Physiologie nicht vergessen, sonst erliegt sie der Neigung, die individuell bedingten Tatsachen des Psychischen wieder absolut zu fassen, wie es die angewandte Psychologie heute wieder tun möchte. Es gibt keinen Willen, keine Begabung, kein Fühlen außer in individueller Einzelentwicklung. Es gibt aber ein Wollen und Fühlen als Ausdruck für individuelle, gewordene Eigenart, ja es gibt eine Freiheit (16) im Sinne der Möglichkeit aus bloßem Denken entstehender Zielsetzung, als immanente Möglichkeit der praktischen Vernunft, wie es Kant ansah, der selbst nie eine psychologische Fundierung des Denkens und Wollens zu geben beabsichtigte. Aber alle wesentlichen Feststellungen seiner kritischen Untersuchungen lassen sich als richtige Schilderungen der psychischen Eigenart des entwickelten Menschen auffassen, er ging auf die immanenten Prinzipien des Denkens und Handelns aus und appellierte mit Erfolg an das praktische Selbstbewußtsein und an das Gewissen in der Ethik, an die Selbstanalyse der Denkformen in der Logik und ihre Folgen.

Ethik, Ästhetik und Logik werden mit vollem Recht selbständig. Die Bedeutungsinhalte des reifen Denkens, die Prinzipien des Handelns vollentwickelter geistiger Individuen, das Wesen der auf dem Handeln und Schaffen der Menschen beruhenden sozialen und künstlerischen Formen werden untersucht, nicht bloß aus psychologischen individuellen Werdeprinzipien, sondern aus ihrer besonderen gewordenen Eigenart heraus.

Das allgemeine Funktionsverhältnis zwischen Körper und

Geist wiederholt sich nun aber in der Abhängigkeit der Formen der geistigen historischen Wirklichkeit von der geistigen Wesenheit der Einzelnen (18, 19). Erst jetzt läßt sich die Lehre Hegels vom objektiven Geiste an das wissenschaftliche Weltbild unbefangen anschließen. Der objektive Geist ist nicht die Selbstdarstellung des Absoluten, sondern die über sich selbst hinausweisende Darstellung der individuellen Geistesart. Diese historische Geisteswelt besitzt ihre eigenartigen Zusammenhänge und Formen. Wir brauchen nicht nach ihnen lange zu suchen, wir brauchen sie auch nicht als eine noetische Welt aus ihrem natürlichen Zusammenhange zu befreien, um sie zu sichern. Sie ist eine ewig werdende, eigenartige Realität, die in ihrem Bestande und ihrer Gesundheit, wir spüren es am eigenen Leibe, von den Entschlüssen, Zielsetzungen, Denkweisen der zusammenwirkenden Individuen abhängt. Der Realitätsbegriff erweitert sich zusehends. Es gibt eine Stufenfolge von aufeinander zurückweisenden Realitätsformen. Weit genug haben wir uns von der altmetaphysischen Vorstellung entfernt, als ob ein Sein aller Wirklichkeit zugrunde gelegt werden müsse. Weder das eleatische Sein, noch das heraklitische Werden ist absolut. Die Wirklichkeit aber ist in ewiger Entfaltung, zu der gleichbleibende Seinsverhältnisse und Gesetzesbeziehungen die Möglichkeit geben. So führt die Einsicht in dies eigenartige Verhältnis von Körper und Geist zu einer letzten endgültigen Vorstellung über Sinn und Struktur des Weltbildes. Wir müssen die allgemeinsten Folgerungen aus dem Gewonnenen ziehen. Hier muß ich mich, zumal ich mich nur wenig auf schon Veröffentlichtes beziehen kann, mit einigen Andeutungen begnügen.

Der Funktionszusammenhang zwischen Seele und Leib ist, so sahen wir, von Anfang an mehr ein metaphysischer (7, 18) als ein physischer; ist mehr eine Zuordnung als eine im einzelnen erkennbare Abhängigkeit, ist mehr teleologisch als kausal. Nur lasse man alles beiseite, was an die alte Wirkungsteleologie erinnern könnte. Wenn es zueinander gehörige Wirklichkeitsreihen gibt, bei welchen nicht jedes Glied der einen Reihe wirksam mit einem Glied der anderen Reihe verbunden ist, aber doch so, daß der Ablauf der einen Reihe die notwendige Voraussetzung des Ablaufs der anderen Reihe ist, so kann es sich nur um eine innere Zugehörigkeit verschiedener Teilwirklichkeiten der gegebenen Welt zueinander handeln, die, anschaulich gegeben, unserem analysierenden Verstande nur in ihrer Tatsächlichkeit entgegentritt, die nicht rationell

erklärbar ist (15), aber auf eine nun einmal in der Gesamtheit der Dinge angelegte Ordnung hinweist, die festgestellt werden muß. Eine solche Ordnung erscheint uns als ein Zweckzusammenhang, und ein solcher Zweckzusammenhang ist eine Notwendigkeit, falls überhaupt Teilwirklichkeiten, die in sich kausal verständlich sind, aufeinander bezogen werden. Sie müssen aber aufeinander bezogen werden, weil sie von Anfang an ein Ganzes bilden, weil die Teilwirklichkeiten nur Teile eines gegebenen Ganzen waren, das uns freilich zuerst nur in der anscheinend so unvollkommenen Form der Totalität der gegebenen Erfahrungswelt entgegentritt. Sobald man eine solche Teilwirklichkeit, wie die Substanzenlehre es tat, zu der Grundlage der metaphysischen Erklärung des Ganzen macht, entstehen alle Unmöglichkeiten der Identitätslehre des Spinozismus, des Monismus, Pluralismus, Materialismus, Idealismus usw. Lehnen wir diese alte Metaphysik ab, so bleibt nur eine Möglichkeit der Zusammengehörigkeit, der Einheit des Systems übrig, es ist die Beziehung des Einzelnen auf die Idee des Ganzen, das Einzelne ist einer übergeordneten Idee unterzuordnen und erhält dadurch eine bestimmte Stelle innerhalb des Ganzen. Ein solches geordnetes Ganzes stellt aber einen Zweckzusammenhang dar. Die Idee des höchsten Grundes, die Idee Gottes enthält dann den Grund dieses Zweckzusammenhanges, und die aufeinander bezogenen Teilzusammenhänge sind Glieder eines umfassenden Zwecksystems. Das so entstehende Weltbild ist als ein rein analytisches zu bezeichnen, weil die Teilzusammenhänge zwar in sich geschlossene Kausalsysteme bilden, sie aber nirgends aufeinander oder eine metaphysische Einheit zurückzuführen sind. Die Erklärung der Welt vom Objekt aus ist nach völliger Beseitigung des Substanzbegriffes ausgeschaltet (15). Das Weltbild ist weiter ein rein idealistisches, nicht als ob eine ideelle Substantialität zugrunde läge, sondern weil es aus einer Summe ideeller, nicht an sich gültiger, analytischer Teilzusammenhänge besteht, weil es wirklich und wörtlich ein Bild ist, das aus den gegebenen Erfahrungsteilen durch das Subjekt zu einer systematischen Einheit, die man auch als künstlerische bezeichnen darf, verwoben wird. Das umgestaltete Erfahrungsweltbild ist unser Werk. Und es kann nicht anders sein; die Menschen müßten sonst mehr wie Menschen sein.

Durch reine Wissenschaft (Abstraktion und Kausalerklärung) sind hiernach nichts als analytische Teilsysteme wie Physik, Chemie, Biologie, Geschichte zu gewinnen. Wissenschaft ist kausale

Analyse. Erst die Philosophie stellt die verlorene Einheit wieder her. Aber nicht dadurch, daß von einem Teilsystem aus das Ganze beurteilt wird. Solche Versuche sind alle gescheitert. Und damit hat die Metaphysik eine ganz neue Aufgabe. Sie tritt erst in diese ein, nachdem die positive Wissenschaft die ihrige mehr oder weniger gelöst hat. Der Positivismus wird nur dadurch überwunden, daß er in das vollendete Weltbild eingeht.

Die Metaphysik hat erstens die letzten analytischen Grundbegriffe, die nicht weiter analysierbaren Bestandteile der gegebenen Erfahrungswelt aufzuweisen. Diese Aufgabe wird kaum je in systematischer Form zu lösen sein, da diese letzten Bestandteile nicht unabgängig sind von dem Fortgang der voraufgegangenen wissenschaftlichen Arbeit. Es sei auf den Begriff der Materie hingewiesen. Auch wird die Metaphysik im neuen Sinn ihrer Aufgabe nach der ältern Seinsmetaphysik zum Teil verwandt sein. Denn es ist doch dieselbe Wirklichkeit, welche von Anfang des metaphysischen Denkens an zur Unterscheidung bestimmter Seinsprinzipien führte. Eine gewisse Summe analytischer Leistung ging notwendig der substantiellen und synthetischen Metaphysik vorher. Raum und Zeit, Innen und Außen oder Bewußtes und Dingliches, die Qualitäten der Vorstellungswelt, die aus der denkenden Vernunft folgende Gesetzmäßigkeit des Geschehens, die Konstanten der Gesetze, die Formen der organischen Welt, die Formen der vom Menschen erzeugten historischen Wirklichkeit, das sind metaphysische Kategorien in unserem Sinne, solange sie sich nicht aufeinander reduzieren lassen, sie bedeuten auch, in einseitiger Weise aufgefaßt, die wechselnden ontologischen Grundbegriffe der gegenständlichen Metaphysik. Die Geschichte der Philosophie stellt diese Entwicklung dar, die Geschichtsphilosophie gibt ihre Theorie. Gelänge es, die Zeit aus dem Raum oder die organischen Formen aus den Gesetzen zu erklären, so würde sich die Kategorienzahl noch vermindern; solange dies nicht der Fall ist, bedeuten sie die Grundformen unserer Welt, wie sie für uns ist. Der Unterschied von der Seinsmetaphysik besteht darin, daß nach der analytischen Auffassung diese Grundbestandteile gar nichts anderes sein können, als solche Formen der Wirklichkeit; daß sie aufweisbar sind in der Wirklichkeit, daß sie aber nicht zur Erklärung des Ganzen oder der Teilgebiete zugrunde gelegt werden können. Es gibt keine ontologische Synthese aus diesen Grundbegriffen, wohl aber eine reflexionsphilosophische Synthese des Weltbildes, in welchem das Ganze so hergestellt wird,

daß jeder analytische Grundbegriff an seiner rechten Stelle steht und nach seiner Bedeutung und Wirkungsweite richtig eingeschätzt wird. Bei der Lösung dieser Aufgabe ist die Metaphysik ganz und gar auf die Ergebnisse der exakten Wissenschaften angewiesen, die sie nicht dogmatisch aufzunehmen, wohl aber nach ihrer formalen Seite zu benutzen hat.

Das ist also die zweite Aufgabe der Metaphysik, die Gewinnung eines Gesamtbildes aus den bis in die letzten Grundbegriffe analysierten Teilwissenschaften.

Diese zweite Aufgabe hat wieder zwei Seiten. Ein System ist für unser Denken nur möglich durch einen obersten Systembegriff, welcher dem Ganzen Halt und Form gibt; es kann kein Begriff in dem Sinn sein, daß er irgendwie das Wesentliche eines Erfahrenen oder Gegebenen zum Ausdruck bringt. Das Ganze der Welt ist nicht gegeben, alle Totalität beruht auf unserem Denken und ein systematisches Weltbild kann nur im Denken selbst wurzeln, nur Idee sein. Auch Kausalität kann der höchste Begriff nicht enthalten, denn diese hat ihre Funktion nur in der Verknüpfung des Gegebenen. Es kann sich nur um eine transzendente, die Totalität des Gegebenen überwindende, um eine höchste jenseits der Kategorien (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) liegende Idee, um die Idee des absoluten Grundes für die Welt in ihrer metaphysischen Struktur handeln, also um die reine Gottesidee, die daher so wirklich und notwendig ist für uns wie das Denken selbst. Ohne Gott keine Welt, wie ohne Welt kein Gott, sobald wir unter Welt keine Häufung von zufälligen Einzelerscheinungen, sondern ein unser Denken befriedigendes System verstehen. Daß in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Dasein Gottes, da Dasein der gegebenen Erscheinungswelt eigentümlich ist, gar nicht aufgeworfen werden kann, liegt in dem idealistischen Ausgangspunkt. Unser Denken muß sich mit der Realität Gottes, d. h. mit der notwendigen Bedeutung der Gottesidee für unser Weltbild bescheiden, nur so ruht die Gottesidee auf sicherstem Grunde (15).

Schwieriger ist die zweite Aufgabe der positiven Metaphysik zu lösen, die Erfassung der Beziehungen, in welchen die analytischen Teilinhalte des Weltbildes zueinander stehen. Hier darf uns wieder nur die Wirklichkeit selbst, nicht unser so leicht der willkürlichen Phantasie sich hingebendes Denken leiten. Es ist ein einziges Kriterium, das uns übrig bleibt. Soweit die Kausalerklärung der Dinge reicht, hat die Metaphysik nichts drein zu reden. Die Gesetze

in der Natur und in der Geschichte, von denen die letzteren vielfach nur individueller Art sind, können nicht Gegenstand und Inhalt des philosophischen Weltbildes sein. Eine hinzutretende Beziehung von Gesetzlichkeiten verschiedener Art aufeinander ist nicht wieder kausaler Art, sie kann nur teleologisch sein. Teleologische Beziehung heißt gar nichts anderes, als das Enthaltensein von Teilinhalten in einem umfassenden Zusammenhang. Ist die Welt für uns ein solcher Zusammenhang, und unser Denken verbürgt dies, so weisen auch die einzelnen Teile des Weltbildes aufeinander hin. So allein entsteht ein Sinn des Ganzen. Sinnvoll sein heißt in einem Zusammenhang stehen und das heißt wieder in einem Zweckzusammenhang enthalten sein. In der Erfassung dieses Sinnes haben wir uns nur vor der Verwechslung zwischen dem, was Sinn hat und dem, was Sinn gibt, zwischen den Gründen des Soseins der Dinge und den in ihnen waltenden Ursachen, zwischen Zweck und Mittel, zwischen Gesetzen und ihren Bedeutungen zu hüten. Die Sinnbeziehungen sind zeitlos, sie erfüllen sich zeitlich in dem kausalen Geschehen. Die letzten Grundlagen zu ihrer Auffindung können nur jene unableitbaren Kategorien der Wirklichkeit geben. Wir haben eine solche Zweckbeziehung in dem Verhältnis von Körper und Geist aufgefunden; auch die Frage der Formen, die in der Natur sich darstellen, gehört hierher. Alte metaphysische Weisheit klingt an und bedeutet doch etwas ganz anderes, Neues. Denn die Metaphysik eines Platon und Aristoteles, wie jede vom absoluten Objekt ausgehende Metaphysik kannte nur zwecksetzende Tätigkeit und mußte so das Kausale und Metaphysische miteinander vermengen. Für den analytischen Standpunkt gibt es nur zweckeinschließende, sinnvolle Bedeutung innerhalb der realen Welt.

Und doch gibt es einen Punkt, wo dieser metaphysische Zusammenhang der Wirklichkeit uns offener und deutlicher entgegentritt, als sonst. Denn wir sind in diesem eigenartigen Zusammenhang der Dinge nicht bloß reflektierende Zuschauer, wir sind auch selbst Mitarbeiter an dem Aufbau des Ganzen (18). Während in der Natur die unbewußte Gesetzlichkeit der Körperwelt die zweckvollen Gebilde erzeugt, ist es, wie wir sahen, in der Geschichte der zwecksetzende Mensch selbst, welcher die objektive Welt der geistigen Werte hervorbringt. In der praktischen Vernunft allein können wir den für uns gültigen Sinn der Welt genauer erfassen. Die in der historischen Welt des Geistes sich ausprägenden Formen

der Wirklichkeit sind der labile Ausdruck menschlicher Willenstätigkeit, sie entstehen und bestehen durch ihn. Sie sind eine Folge der menschlichen Freiheit. Denn diese ist nichts anderes als die Möglichkeit jener formerzeugenden Zielsetzung. Hier sind die kausalen Abläufe psychologischer Art; die metaphysische Bedingung liegt auf dem Gebiete der Freiheit, der freien Geistigkeit objektiver sittlicher Formen. Wollten wir hieraus schließen, daß auch sonst in der Struktur der Dinge zwischen Mitteln und Zweckzusammenhängen eine bewußte oder unbewußte Willensgrundlage angenommen werden müßte, wie der Voluntarismus es annahm, so würden wir der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit und der Eigenart der Natur Abbruch tun, würden auch das Verhältnis zwischen Zweck und Mittel, wie es überall besteht, verkennen, wir würden das Metaphysische anthropomorph deuten und zur substantiellen Metaphysik zurückkehren.

Diese analytische Metaphysik führt zu wichtigsten praktischen Folgerungen. Nur ein Punkt sei, da heute besonders aktuell, hervorgehoben. Der Staat ist eine solche ideelle Ordnungsform, durch welche das sittliche Handeln des Menschen allein Zusammenhang und Sinn gewinnen kann. Er beruht weder auf Gewalt noch auf der bloßen Zurückdrängung der Einzelinteressen. Die Ausübung solcher ist für den Bestand des Staates vielfach notwendige Voraussetzung und soll der Regelung durch die ideelle Staatsordnung unterstehen. Die Staatsordnung wird um so reiner zum Ausdruck kommen und damit eine um so vollkommenere Lebensform werden, je mehr die Einzelnen sich der Bedeutsamkeit und Eigenart dieses Verhältnisses bewußt werden, d. h. zugleich je mehr Freiheit und sittliche Zielsetzung herrscht. Aber auch der einzelne Mensch ist Selbstzweck, er hat eine metaphysische Formbestimmtheit, welche tief in die organische Natur hineinreicht. Es gibt mithin über- und untergeordnete Zwecke und Formen auch in der geistigen Welt. Die richtige Ausgleichung zwischen ihnen ist die höchste Kunst wesensgestaltender Vernunft. Der Streit zwischen Individualismus und Sozialismus läßt sich unmöglich zugunsten der einen Wesensform menschlich-sozialer Existenzweise lösen. Es sind unaufhebbare metaphysische Gründe, welche das Recht des Individuums bestimmen. Eben solche Gründe zwingen die Individuen, wenn sie überhaupt zusammenleben, der von ihnen zu erzeugenden Form des Zusammenlebens zuzugestehen, was ihr zukommt. Es ist das tragische Schicksal der

Menschheit, zwischen diesen beiden metaphysisch bedingten Aufgaben einen Ausgleich finden zu sollen und doch so selten finden zu können. Die Einzelnen oder die Einzelverbände werfen in dem Zusammenleben ihre Interessen einseitig in die Wagschale, obschon sie damit ihre eigentliche Vervollkommnung, das Handeln im Sinne einer sittliche Werte erzeugenden Freiheit (16) unmöglich machen, und die Verwalter der Staatsidee pflegen, das Wesen des Staates verkennend, nicht in der Regelung der Ordnung, sondern in der Entfaltung einer besonderen Macht mehr oder weniger einseitig ihre Aufgabe zu finden.

Ich muß hier abbrechen. Eine Psychologie, welche sich an die wirklichen Tatsachen hält, führt nicht zum Psychologismus, sondern zu einer Neuorientierung idealistischer Auffassung, die ich als restlose Durchführung von Kants Grundgedanken ansehe und welcher ich, je mehr die Tatsachen selbst zur Geltung gelangen werden, den Sieg in der Zukunft zusprechen muß. Dann wird die Zeit näher gerückt, in welcher die Menschheit im Sinne zwecksetzender Freiheit mit Einsicht und Bewußtsein und mit wachsender Vollkommenheit die Stelle ausfüllen kann, welche ihr im Sinn des Ganzen, im Sinn eines vernünftigen Weltzusammenhanges zuerteilt ist. Die heutige Zeit scheint freilich sich von diesem Ziele eher entfernen zu wollen. Der Mißbrauch der Freiheit erscheint im Wachsen. Die Freiheit wäre aber keine Freiheit, wenn sie nicht mißbraucht werden könnte. Auch beruht die Möglichkeit ihrer Entfaltung auf der vorhergehenden Beseitigung aller prinzipiell hemmenden Schranken.

---

## Schriftenverzeichnis.

1. Zur Lehre vom Urteil. Bonn. Em. Strauß. 1877.

2. Die Ziele und Ergebnisse der experimentellen Psychologie. Bonn. Em. Strauß. 1888.

3. Über die scheinbare Größe der Gegenstände und ihre Beziehung zur Größe der Netzhautbilder. Phil. St. Bd. 5.

4. Über die muskuläre Reaktion und die Aufmerksamkeit. Phil. St. Bd. 6.

5. Über die Reaktionszeit und Perzeptionsdauer der Klänge. Phil. St. Bd. 6.

6. Über den Einfluß der Intensität der Reize auf die Reaktionszeit der Klänge. Phil. St. Bd. 6.

7. Einleitung zu den Beitr. f. Psych. u. Philos. Leipzig 1896. Wilh. Engelmann.

8. Das Gesetz des Helligkeitswertes der negativen Nachbilder. Beitr. H. 1.

9. Eine neue Methode zur Bestimmung der Helligkeit der Farben. Beitr. H. 1.

10. Über den Begriff der spezifischen Helligkeit der Farben. Beitr. H. 1.

11. Über den Einfluß der Lichtstärke auf die Helligkeit der Farbenempfindungen. Beitr. H. 2.

12. Über die Dauer der Lichtempfindungen. Beitr. H. 3.

13. Das Talbotsche Gesetz und die Dauer der Lichtempfindungen. Pflügers Arch. f. d. ges. Physiol., Bd. 99.

14. Über die Lehre von der Beeinflussung des Pulses und der Atmung durch psychische Reize. Beitr. H. 4.

15. Kant. Ak. R. Kiel. Lipsius & Tischer. 1904.

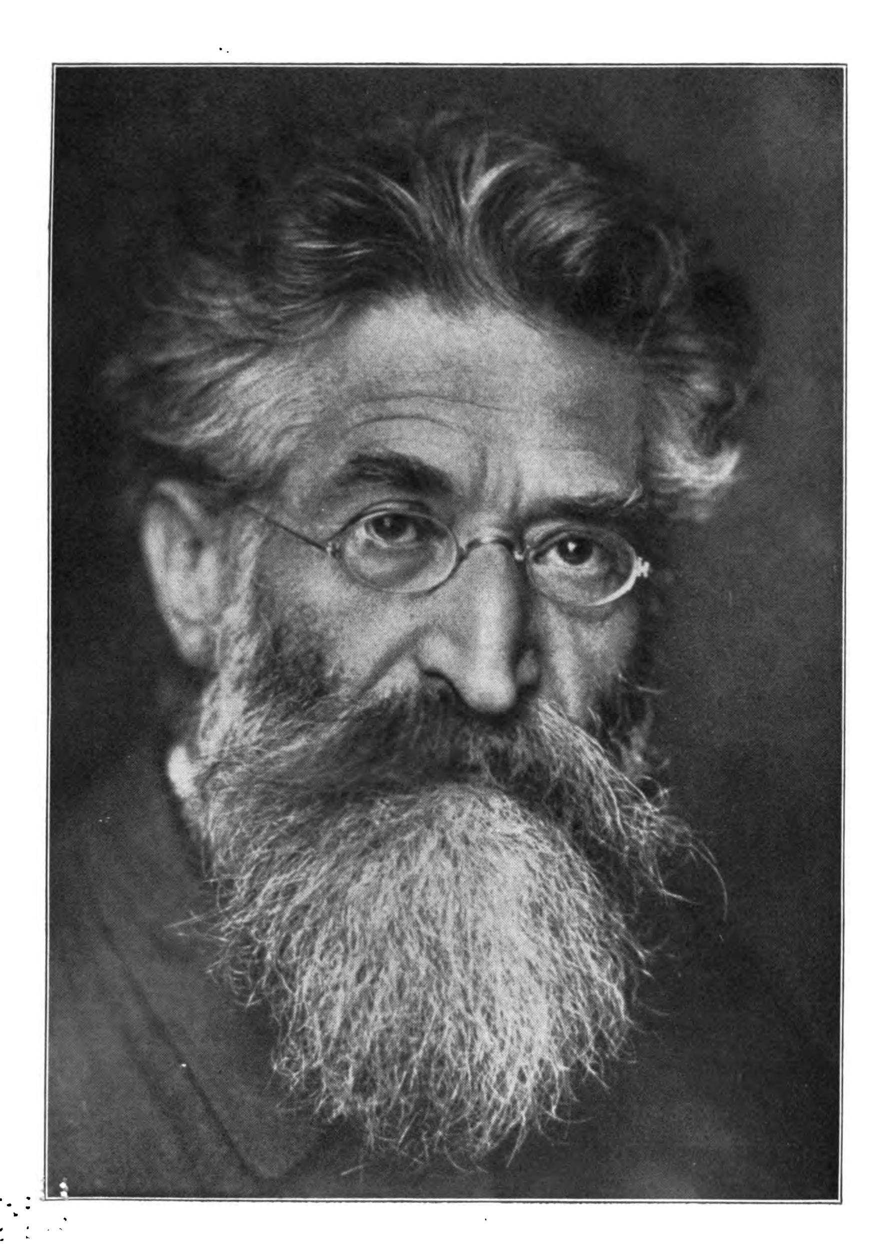
16. Über die Freiheit. Ak. R. Lipsius & Tischer. 1906.

17. Joh. Gottl. Fichte. An. R. Lipsius & Fischer. 1909.

18. Leib und Seele. Ak. R. Lipsius & Tischer. 1910.

19. Über analytische und synthetische Psychologie. Ber. über d. 5. Kongreß für exp. Psych. in Berlin. 1912.

---



Fritz Mauthner

# Fritz Mauthner.

## I.

Ich bin mir der Ehre bewußt, die mir durch die Aufforderung widerfährt, neben akademischen Forschern auf den Teilgebieten der Philosophie das Wort zu ergreifen; aber es würde ein schlechtes Licht werfen auf meine Wahrheitsliebe, doch wohl die menschliche Vorbedingung alles wissenschaftlichen Denkens, wollte ich meiner Freude über diese Ehrung einen allzu bescheidenen Ausdruck geben.

Über meinen Bildungsgang und auch über die mir bewußte Herkunft des sprachkritischen Gedankens habe ich bereits eingehend berichtet in meinen „Lebenserinnerungen" (Georg Müllers Verlag, München 1917); ich muß hier hervorheben oder hinzufügen, was sich etwa auf eine philosophische Schulung beziehen mag.

Auf dem deutschen Gymnasium von Prag-Kleinseite trug uns ein geistlicher Herr in den Oberklassen die sogenannte philosophische Propädeutik vor: Logik, Psychologie und Ethik. Was wir da an psychologischen und gar an ethischen Banalitäten zu hören bekamen, ging freilich kaum hinaus über einige Allgemeinheiten des Religionsunterrichts; doch die Logik fesselte mich ungemein, vielleicht nur darum, weil kein einziger unserer Lehrer daran gedacht hatte, den hergebrachten deutschen Aufsatz zu einer Einführung in die Regeln des Denkens zu benützen. Für die Schülerzeit darf ich noch erwähnen, daß ich bei Lehrern und Mitschülern für einen vortrefflichen Griechen und Mathematiker galt; die Begabung für Mathematik ließ ich einrosten, bis ich, sehr viel später, in Freiburg, nach meinem 55. Jahre, bei den Professoren Lüroth, Lövy und Königsberger das Versäumte nachholte und eifrig höhere Analyse, Wahrscheinlichkeitsrechnung, nichteuklidische Geometrie und auch einige theoretische Physik studierte.

Es war ausgemacht, ohne daß ich gefragt wurde: ich sollte mich als Jurist inskribieren lassen. Der Beruf eines Rechtsanwalts

für den ich bestimmt war, schien mir damals unwürdig als der eines studierten Geschäftsmanns; und die Rechtswissenschaft selbst widerstrebte mir oder ich widerstrebte ihr; als ich dann in einem spätern Semester durch den feinen Gelehrten Merkel in die Rechtsphilosophie eingeführt wurde, da war es zu spät; bei mir war eben das Mißtrauen in alle abstrakten Begriffe wach geworden und besonders den schon vertraut gewordenen Rechtsbegriffen schien jede Beziehung zur Wirklichkeit zu fehlen. Adolf Merkel, der mir sehr wohlwollte und mich auch freundlichst (nach deutscher Sitte, gegen die Gewohnheit der Prager Professoren) in sein Haus zog, gab sich redliche aber fruchtlose Mühe, mich für die Rechtsphilosophie und für einen „akademischen" Lebensweg zu gewinnen, besonders aber mich zu heilen von der Neigung zu einer Sprachkritik, die er für jugendlichen Radikalismus hielt. Um mich zu bekehren, lieh er mir einmal Hegels „Phänomenologie des Geistes"; ich war aber durch Schopenhauer schon so sehr gegen Hegel eingenommen, daß ich damals nicht einmal die ungeheure Begriffsarchitektur nach Gebühr bewunderte. Im Gegenteil: der Wortaberglaube Hegels bestärkte mich in meiner Wortketzerei.

Bevor ich noch Merkel kennen und persönlich verehren lernte, hatte ich natürlich alle Vorlesungen belegt, die mir über das Brotstudium hinaus zu weisen schienen; mehr als einmal fiel so ein freies Kolleg auf die gleichen Stunden wie das, das ich als Jurist unweigerlich (trotz der akademischen Freiheit) zu besuchen hatte; ich brauche nicht erst zu versichern, daß ich lieber das Eherecht oder das Handelsrecht schwänzte als eine Vorlesung über die Ästhetik oder über einen philosophischen Gegenstand. Der Stunden bei dem Archäologen Benndorf und dem Musikhistoriker Ambros gedenke ich noch heute mit Dankbarkeit; doch in die Welt der Gedanken führten beide nicht ein. Und um die eigentliche Philosophie war es damals in Prag wunderlich bestellt.

Ich will gleich bemerken, daß ich in acht Semestern (1869 bis 1873) von keinem einzigen Dozenten Schopenhauer auch nur nennen hörte; ein Kamerad borgte mir einmal Hartmanns „Philosophie des Unbewußten" und daraus, aus verblüffend überzeugenden Zitaten, erfuhr ich erst, daß der echteste Schüler von Kant, eben Schopenhauer, gelebt hatte. Die Universität hatte ihn noch nicht entdeckt. Die Kirche, natürlich die katholische Kirche, teilte sich mit der Wiener Regierung in die Oberaufsicht über unsere Hochschule; jede dieser beiden Mächte hatte einen summus

philosophus hingestellt, an welchen man zu glauben hatte; für den Erzbischof von Prag, der der alleinige Herr der theologischen Fakultät war, doch auch auf die andern Fakultäten Einfluß hatte, war Thomas von Aquino die oberste Instanz (wenn er ihn nämlich kannte, man sprach mit sehr wenig Achtung von seinen Geistesgaben), für das Unterrichtsministerium war diese Autorität Herbart, schon seit einigen Jahrzehnten. In ganz Österreich berief man sich auf Herbart, wenn man wissenschaftlich über philosophische, besonders über pädagogische Fragen reden wollte. Da traf es sich recht gut, daß sowohl der Vertreter der mittelalterlichen als der der modernen Richtung ein gründlicher Mann war, der zu geistiger Mitarbeit erziehen konnte.

Was der Thomist uns bot, der Logikprofessor J. H. Löwe, in einem Kolleg über Logik, war freilich zunächst abschreckend genug. Ich glaubte nicht recht zu hören, als das verhutzelte Männchen die Vorlesung über Denkgesetze so begann: „Es gibt dreierlei vernunftbegabte Wesen, nämlich Gott, Engel und Menschen". Nachher wurde die Sache aber nicht so schlimm; unser Philosoph beschränkte sich auf die vernunftbegabten Wesen der dritten Klasse und führte uns scharfsinnig zu den Haarspaltereien der scholastischen Logik. Ab und zu legte er sein Heft beiseite und überraschte uns in geistreichen Exkursen mit ganz unkirchlichen Begriffskonstruktionen. Ich wußte damals noch nicht, daß dieser vermeintliche Thomist, dessen Kolleg auf Anraten der Obern von sehr vielen Theologen besucht wurde, eigentlich ein Anhänger des unglücklichen Günther war und sich's nur nicht anmerken lassen durfte; Günther war von Rom wegen bescheidener Ketzereien verurteilt worden, hatte sich unterworfen und war elend zugrunde gegangen, weil er, von Hegel nicht ganz unberührt, in einem duldsamen Theismus die Vereinigung von Geist und Natur suchte. Unser Logikprofessor nun war ein ängstlicher Jünger dieses Günther und blickte immer scheu nach den Bänken der Theologen, wenn er in einem seiner Exkurse die Begriffe Natur und Geist zusammenstellte. Erst viel später hat Löwe mich ernsthaft gefördert: als ich schon gelernt hatte, meine sprachkritischen Bemühungen wären uralt, wären bereits von den mittelalterlichen Nominalisten gewagt worden, und als ich erfuhr, daß Löwe eine sehr gute kleine Schrift über diese Nominalisten verfaßt hätte.

Viel unmittelbarer wirkte auf mich der Herbartianer Volkmann, bei dem wir Juristen ein Zwangskolleg über praktische

Philosophie zu hören hatten; ich war wie bezaubert und belegte im nächsten Semester bei Volkmann das große Kolleg über Psychologie. Ein Lehrer, dem man zutraute, daß er ein Philosoph war; eigentlich gar kein Leib mehr, nur noch ein fragendes Auge und eine eindringende Stimme. Volkmanns Lehrbuch der Psychologie ist heute gewiß verdrängt durch die neuen physiologischen, psychophysischen und sonstigen Experimente; die Selbstbeobachtung hat viel von ihrem Kredit verloren; aber Volkmann hat uns Sauberkeit im Bilden und Gewissenhaftigkeit im Anwenden von psychologischen Begriffen gelehrt. Mitgeschrieben habe ich auch damals nicht, aber Aufgaben in Menge heimgebracht: die Aufforderung des Herbartianers, unter Aufbietung aller Kräfte mit den Widersprüchen zu ringen, die überall da verborgen waren, wo es sich um Zustände und Tätigkeiten der sogenannten Seele handelte: Ich, Bewußtsein, Gedächtnis, Vorstellungen, Gefühle. Wieder lernte ich erst sehr viel später den Nutzen schätzen, den mir die frühe Bekanntschaft mit Herbarts „Realismus" gewährt hatte; als ich nämlich die Sprachphilosophie der Völkerpsychologie zu studieren begann und zu meiner Überraschung fand, daß nicht nur der betriebsame Lazarus, sondern auch der tapfere Steinthal und der starke Geiger mit dem Handwerkszeuge von Herbart arbeiteten. Als ich aber damals den edeln Geist Volkmanns bewundernd auf mich wirken ließ, war ich noch weit von einer Erkenntnis solcher Zusammenhänge; es paßte mir nicht, daß Herbart in der Skepsis nur den Ausgangspunkt des Philosophierens sah; meine sprachliche Skepsis war so stark, daß sie sogar meine liebevolle Achtung für Volkmann verringerte.

Wir hatten in Prag noch einen dritten Philosophen, den Freiherrn von Leonhardi, der Schüler und (wenn ich nicht irre) Schwiegersohn des Weltverbesserers und Sprachverhunzers Krause war. Es ist vielleicht meine Schuld, vielleicht auch nicht, wenn ich von Leonhardi nicht ernsthaft reden kann. Sein Meister Krause muß trotz seiner närrischen Terminologie eine hinreißende Persönlichkeit gewesen sein, da er drei Menschenalter nach seinem Tode noch Apostel findet, besonders in Spanien, aber auch in Deutschland. Freiherr von Leonhardi verband mit Krauses Sprachungeheuern etwas mathematische Nüchternheit; was dabei herauskam, war unsäglich. Nein, nicht unsäglich, denn er sagte es; doch unerträglich. „Der Teufel ist als das Gegenstück zu Gott das or-om-wesenlebige Mälwesen mit einem negativen Vorzeichen."

Und was das Allerschrecklichste ist: ich könnte heute nicht mehr sagen, ob diese Ausgeburt wörtlich über Leonhardis Lippen kam, so wie sie fest in meinem Gedächtnisse haftet, oder ob sie Erzeugnis einer Parodie ist, in der ich mich an Leonhardi zum ersten Male übte.

II.

Der Unterschied zwischen meinem Lebensgang und dem der meisten Herren, die in ihren Büchern philosophische Aufgaben behandelt haben, liegt aber doch nicht darin, daß ich ein rechtswissenschaftliches Staatsexamen abgelegt hatte, bevor ich „umsattelte“; wohl die meisten spätern Philosophen hatten vorher ein anderes Fach getrieben. Der wesentliche Unterschied dürfte vielmehr darin zu suchen sein, daß ich in meinem 22. Jahre, als ich das Rechtsstudium aufgab, schon zu alt und zu skeptisch war, vielleicht auch zu hochmütig, um den geordneten akademischen Weg zu einer andern Wissenschaft einzuschlagen. Ein lange andauernder Bluthusten hatte mir Todbereitschaft geschenkt und so ein Gefühl der Freiheit; als ein Mensch, der nur noch kurze Zeit zu leben hat, brauchte ich keine Rücksichten mehr zu nehmen, brauchte keinen bürgerlichen Beruf zu ergreifen. Die Tätigkeit, der ich mich jetzt zuwandte und die mir seit meiner frühesten Jugend als die schönste, als die für mich allein mögliche, vorgekommen war, schien mir gar kein Beruf, sondern eher eine Art von Berufung. Ich wollte ein freier Schriftsteller sein. Was ich schreiben würde, darüber machte ich mir gar keine Gedanken; für die wenigen Jahre, die ich noch zu leben hätte (Niemand aus meiner Umgebung hielt es für möglich, daß ich über 70 Jahre alt würde) waren die nächsten Aufgaben mehr als ausreichend: einige Dramen, eine Geschichte des Gottesbegriffs und eine Kritik der Sprache. Auf zwei Umstände glaube ich bei diesen Plänen besonders hinweisen zu dürfen. Erstens erschrak ich nicht im mindesten darüber, daß ich mir da zugleich dichterische, geschichtliche und erkenntniskritische Aufgaben gestellt hatte; und ich kann auch heute noch nicht einsehen, daß ein Schriftsteller, wenn er überhaupt etwas zu sagen hat, sich verpflichten müsse, sein Eigenes immer in einerlei Weise zu sagen. Auf die Kraft allein kommt es an; ist das Kraftgefühl stärker gewesen als die Kraft, so geht man eben zugrunde. Zweitens muß es jedem Mitstrebenden auffallen, daß mir der Gegenstand, ja sogar der Titel meines Lebens-

werks feststand, lange bevor ich mich in der Literatur über diesen Gegenstand umgesehen hatte, lange bevor ich wußte, ob es eine solche Literatur gab. Ich glaube inzwischen erfahren zu haben, daß die meisten philosophischen Schriftsteller sich ganz anders entwickelt haben: auf dem nächsten Wege oder auf einem Umwege haben sie einen Bezirk der Philosophie studiert, begrifflich oder historisch oder experimentell, haben dann erst die Entdeckung gemacht, an welcher Stelle der bisherigen Gesamtarbeit eine Lücke klafft, die durch die besondere Begabung eines neuen Arbeiters auszufüllen wäre. Es ist wie eine große Organisation, die Teilung der Arbeit fordert. Mit dem Mute der Unwissenheit setzte ich mich hinweg über dieses Gesetz der Organisation, mit dem Mute der Unwissenheit wollte ich so etwas wie eine Kritik der Sprache schreiben.

Wie ein Toller ging ich daran. Im Herbste des Jahres 1872, kurz nach dem Erscheinen meines ersten Büchleins, einer Sammlung von Sonetten, in denen trotzig die Gestalten und die Ideen der großen französischen Revolution verherrlicht waren. Noch schlechter vorbereitet als für diese geschichtsphilosophischen Gedichte, unreif und ungeduldig, begann ich die Niederschrift eines neuen Büchleins, von dem ich nicht einmal hätte sagen können, daß es philosophischer, erkenntniskritischer Art wäre. Überschrift: „Die Kritik der Sprache". Einige Wochen lang verbrachte ich die halben Nächte damit, meine Flüche hinzuwühlen darüber, daß wir so gar nichts wissen können, daß die menschliche Vernunft gar kein anderes Auskunftsmittel hat als die elende Sprache, daß die Sprache ein Handwerkszeug ist, mit dem wir an nichts Wirkliches herankommen können, weder an die Natur noch an unsere eigenen Empfindungen. Ich werde eine Handschrift von beiläufig 200 Seiten beisammen gehabt haben, als mich die Begriffe „Zweck" und „Ursache" plötzlich zu zwingen schienen, nach ihrer genauen Bedeutung zu fragen. Ich weiß noch, wie die Arbeit liegen blieb, weil ich zu Schopenhauer griff und die „Vierfache Wurzel" zum zweiten Male las, weil ich nun endlich die Notwendigkeit erkannte, auf Kant zurückzugehen, von da auf Hume, von Hume auf Locke, und weil ich hier die verblüffende Entdeckung machte: ich kann mein Gebäude nicht aufrichten, ohne vorher ein Gerüst gezimmert zu haben; von dem, was ich neu gesehen zu haben glaubte, steht viel und besser, als ich es ausdrücken könnte, in der Sprachphilosophie des alten Locke; ich muß Philosophie-

geschichte treiben, ernstlich, nicht nach Handbüchern, ich muß auch nachholen, was mir an Sprachwissenschaft fehlt, bevor ich das erste Wort meiner „Kritik der Sprache" niederschreibe. Es wird Januar oder Februar 1873 geworden sein, da ich ganz allein zu dieser Erkenntnis kam. Als ich meine Handschrift wieder vornahm, ließ ich mich von einer eiteln Vorliebe für einige starke Stellen nicht täuschen. Das war ja noch viel unreifer als mein Gedichtbuch. Zornig und verzweifelt warf ich das Ganze ins Feuer, entschlossen, die Vorarbeit neu zu beginnen, obgleich ich sicher zu sein glaubte, die Beendigung der Arbeit selbst nicht zu erleben. Die Vorarbeit, das Studium der Philosophiegeschichte und der Sprachwissenschaft, beschäftigte mich 27 Jahre lang, dreimal so lang als die Frist von 9 Jahren, die Horatius vorgeschrieben hat. Seines Fleißes darf sich Jedermann rühmen. In dem reichlich übermütigen Vorworte zur zweiten Auflage meiner „Kritik der Sprache" (1906) habe ich auf den Vorwurf, ich sei kein Fachmann, lachend geantwortet: ich hätte für meine selbstgestellte Aufgabe 50—60 Disziplinen nötig gehabt und nur zu deren oberflächlicher Aneignung mindestens 300 Jahre. „Ich bin nicht arbeitsscheu. Ich hätte gern die 300 Jahre daran gesetzt, aber ich sagte mir: es ist das Schicksal wissenschaftlicher Disziplinen — einige wenige ausgenommen —, daß ihre Sätze und Wahrheiten selbst nicht 300 Jahre alt werden, daß ich also nach 300jähriger Arbeit immer nur in der zuletzt studierten Disziplin Fachmann gewesen wäre, ein Dilettant in den Disziplinen, deren Studium auch nur 10 oder 20 Jahre zurücklag, ein Ignorant in allen übrigen."

## III.

Über die Herkunft des sprachkritischen Gedankens, über seine äußere Abstammung gewissermaßen, habe ich Rechenschaft abgelegt, zuerst in einem offenen Briefe, der (am 2. April 1904) in der „Zukunft" abgedruckt wurde, dann in meinen „Erinnerungen" (S. 204ff.). Kein Philosophieprofessor war in der Hauptsache mein Lehrer gewesen, nur etwa der philosophierende Dichter Nietzsche und der Positivist Ernst Mach, der damals noch ein Physiker war, noch nicht zu den Philosophen gerechnet wurde. Die beiden andern Männer, denen ich mich verpflichtet fühlte, standen einem akademischen Lehrauftrage noch ferner. Otto Ludwig, der in seinen „Shakespeare-Studien" Schiller in Grund und Boden

kritisiert hatte, lehrte Verachtung der sogenannten schönen Sprache und Fürst Bismark, der handelnde Mensch, lehrte Verachtung des redenden Menschen überhaupt. In dem bezeichneten Stücke meiner „Erinnerungen" mag man nachlesen, wie ich mir ein Menschenalter später bewußt war, durch diese vier Männer vom Wortaberglauben befreit worden zu sein, vom metaphysischen Wortaberglauben durch Mach, vom wortabergläubischen Historismus durch Nietzsche, von dem Wortaberglauben an die „schöne Sprache" des Dichters durch Otto Ludwig, vom politischen und juristischen Wortaberglauben durch den Fürsten Bismarck.

Dieser Einflüsse bin ich mir später mit Sicherheit bewußt geworden. Es ist aber offenbar, daß der Physiker, der Dichterphilosoph, der Kritiker und der Staatsmann mich nicht so stark hätten beeinflussen können, daß vor allem die Einflüsse sich nicht hätten auf einen Punkt vereinigen können, wenn in mir nicht das vorhanden gewesen wäre, was die Ärzte als Bedingung einer Infektion ansehen: die Disposition. Besäße ich noch jene unbändige erste Fassung meiner Sprachkritik, so wäre es wahrscheinlich möglich herauszuschälen, in welchen Ideen etwa diese Disposition bestanden haben möchte. So bin ich aber auf mein Gedächtnis angewiesen; ich weiß noch genau, daß mein Zorn gegen den Sprachgebrauch am wildesten an zwei Stellen emporschlug: beim Kampfe gegen die Scheinbegriffe und bei der Entdeckung der Ursache der Erfahrung, daß jede Zeit es am herrlichsten weit gebracht zu haben glaubt. Beide Vorstellungen waren mir seit früher Jugend so geläufig, daß ich geneigt sein könnte, sie im Scherze meine persönlich angeborenen Ideen zu nennen.

Über meinen angeborenen Abscheu vor allen Scheinbegriffen darf ich mich kurz fassen, weil es eigentlich gar nicht erst Aufgabe sprachlicher Erkenntniskritik sein sollte, solche Begriffe zu untersuchen; es hätte Sache der werdenden Gemeinsprachen sein müssen, Begriffe nicht zu dulden, die sich nicht legitimieren konnten. Mich plagten diese Skrupel und Zweifel schon beim ersten Religionsunterricht. Die Mutter hatte mir anvertraut, es gäbe keinen Teufel und keine Hexen. Was hatte Gott ontologisch vor dem Teufel und vor den Hexen voraus? Die Beweise für das Dasein Gottes erschienen mir so sehr als Betrügereien, daß ich von da aus Sprachkritik üben lernte an Psychologie und Logik. Der Ausgangspunkt war immer die sprachliche Kritik des Gottesbegriffs; ich weiß bestimmt, daß noch viel später die Zweifel an substantivischen

Begriffen wie Seele, Wille usw. damit begannen, daß ich eine Vergleichung mit dem Gottesbegriffe vornahm. Immerhin hatte mich die Frage ungefähr 60 Jahre lang beschäftigt, bevor ich meine Ansichten (1920) in meinem Buche „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ niederzulegen begann. Ich glaube aber, daß ich erst viele Jahrzehnte nach den ersten inneren Kämpfen imstande war, meine religiösen Zweifel als eine bloße Abzweigung meiner Sprachkritik zu begreifen.

Ein sprachkritisches Erlebnis aber war es schon ganz sicherlich, als mich — etwa in meinem 20. Jahre — auf einem anstrengenden Marsche plötzlich der Sprachschreck überfiel, ein Schrecken über das absurde Ungeheuer der Sprache. Wahrscheinlich ist es mir, daß Verse aus Goethes Faust — dessen ersten Teil ich auswendig konnte — meinem Gedankengange zwingend die Richtung gegeben hatten. „Es ist ein groß Ergetzen, zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht, und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.“ Der Erzphilister Wagner, in Schlafrock und Nachtmütze das Gegenstück zu Faust, glaubt an Wortfetische wie Herz und Geist, glaubt an die Möglichkeit der Erkenntnis („Ja, was man so Erkennen heißt!“ wirft ihm Faust ein), glaubt an einen Fortschritt der Menschheit. Hier setzte mein Sprachschreck ein. Dieser Dünkel des Philisters Wagner, sich auf dem Gipfel der Entwicklung zu fühlen, ist ja der ewige Dünkel der Menschheit, besonders der denkenden Menschheit. Immer haben wir es herrlich weit gebracht, nicht nur in den Jahrzehnten, in denen eine nützliche Erfindung oder Entdeckung die Lage eines Volkes oder einer Gruppe ein wenig verbessert hat, nein, auch in solchen Zeiten, die der prüfenden Nachwelt elend rückständig erscheinen müssen. Wie wenn es ein Gipfel der Entwicklung scheinen müßte, so oft Harmonie bestünde zwischen der Kultur eines Volkes und seiner Gemeinsprache? Wie wenn eine solche Harmonie zwischen Kultur und Sprache — von einigen Rebellen abgesehen — in jedem Augenblicke bestehen müßte? Wie wenn die Sprache zu jeder Zeit gar nichts anderes wäre als das Repetieren des philisterhaften satten Magens? Wie wenn die Aufgabe, die Natur wirklich zu erkennen mit den Mitteln der Sprache, so unlösbar wäre — und aus den gleichen Gründen unlösbar — wie die Quadratur des Zirkels oder wie die Einrichtung eines Perpetuum mobile? Wie wenn die Menschensprache es immer nur mit der Vergangenheit zu tun hätte, niemals mit der Zukunft,

wie wenn also eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sprache nur Sprachgeschichte ermöglichte, niemals aber eine logische Vorhersage? Die Antworten auf alle diese noch unzusammenhängenden Fragen verbanden sich in dem Sprachschreck jenes abendlichen Marsches und dann in der ersten hingewühlten Niederschrift meiner „Kritik der Sprache" zu einem haßerfüllten Todesurteil gegen den Wert aller Sprache. Materialistisch, sensualistisch war jede Empfindung, aus welcher Sprache allein entstehen konnte; diese wesentlich materialistische Sprache konnte als Philosophie niemals über den Materialismus hinausführen zu einer adäquaten Erkenntnis der Natur. Vorhersagen — das einzige Ziel materialistischer Wissenschaft — war nur eine instinktive Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie wenn der Schäfer, der die Sonne tausendmal hat aufgehen sehen, die Erwartung hegt, sie werde morgen abermals aufgehen; Vorhersage ist nur wahrscheinliche Erwartung, nicht logische Wahrheit aus sprachlichen Sätzen. Logik in Menschensprache ist immer nur Tautologie, kündet niemals Neues, niemals Künftiges. Mit den Mitteln seiner Sprache kann sich kein einzelner Mensch über das Sprechen oder das Denken seiner eigenen Zeit erheben, es wäre denn eben zu der Vorstellung, daß Sprechen und Denken eines und dasselbe sei, daß Denken nicht mehr wert sei als Sprechen, daß jede einzelne Zeit sich darum mit Recht, mit dem Rechte der Dummheit, auf dem Gipfel aller Zeiten fühle.

Ich möchte so frei sein, die Worte Goethes in Anspruch zu nehmen, die er gebraucht, da er am Ende der „Geschichte der Farbenlehre" seine ersten Versuche beschreibt und seine Entdeckung der vermeinten Wahrheit, dann aber bedächtig hinzufügt: „Doch stand Alles dieses mir ohne Zusammenhang vor der Seele und keineswegs so entschieden, wie ich es hier ausspreche." Die Überzeugung von der erkenntniskritischen Wichtigkeit meines Aperçu muß ebenso stark gewesen sein wie die ganz andere Überzeugung von meiner geistigen Hilflosigkeit, von meiner unbegrenzten Unwissenheit; denn als ich, nur 2 Jahre später, in der Erwartung eines nahen Todes jedes Fachstudium hinwarf und für den vermeintlich kurzen Rest meiner Tage ein freier Schriftsteller wurde, da verstand es sich für mich von selbst, daß meine erste und meine letzte Kraft der Aufspürung und Vertiefung meiner bisher nur geahnten sprachkritischen Ideen gelten sollte. Es hätte eines solchen Vorsatzes nicht bedurft; auch in den beiden Jahren, von meiner Erkrankung bis zu der Verbrennung meiner Niederschrift, widmete

ich dem drohend vor mir stehenden Staatsexamen niemals auch nur den dritten Teil der Zeit, die meinen philosophischen und meinen sprachwissenschaftlichen Arbeiten gehörte.

In der langen Zeit eines Bücherwurmlebens, das jetzt für mich begann, war ich sicherlich einer doppelten Gefahr ausgesetzt, durch meine innere Einsamkeit und durch meine äußere Umwelt. Ich darf behaupten, daß ich in dieser doppelten Gefahr nicht umgekommen bin; ich kann aber nicht wissen, wie weit die Einsamkeit meines Autodidaktentums dort, die Umwelt der Journalistik da schädigend meinen Charakter und meine Leistung beeinflußt haben. Weil ich das nicht wissen kann — man hat keine Distanz zu sich selber — darum will ich um so offener darüber sprechen, wie ich diese beiden Gefahren kennen lernte.

Eine wirkliche Gefahr scheint mir heute noch darin zu liegen, und gar nicht versteckt, wenn ein selbstbewußter junger Mensch ein freier Schriftsteller werden will und darum den Beruf eines Journalisten wählt. In gutem Glauben: er meint ja getrost, der Journalist sei ein freier Schriftsteller. Jedenfalls war das meine Meinung, als ich — von meiner Familie nicht eben gedrängt, aber doch moralisch verpflichtet, mir mein Brot selbst zu verdienen — etwa seit meinem 25. Jahre langsam dazu überging, von den Zeitungsaufsätzen zu leben, die ich bis dahin einzig und allein zu meiner Expektorierung und zur Belehrung der Prager geschrieben hatte. Bald wurde ich — wieder von außen — überredet, nach Berlin zu übersiedeln, weil die deutschen Zeitungen in Prag nicht sehr viele Abonnenten, also nicht viele Leser hätten. Ich muß nun erwähnen, daß ich in Berlin eben 29 Jahre alt wurde, als ich durch meine Parodieen „Nach berühmten Mustern“ (1878) plötzlich einen journalistisch überaus geschätzten Namen erhielt und dadurch beinahe das bürgerliche Ziel erreichte, mit Frau und Kind von dem Ertrage meiner Feder leben zu können, wie ein besser gestellter Handarbeiter, in unsäglicher Arbeit. Denn ich machte es mir nicht leicht, am wenigsten mit der Vorarbeit zu meinen kleinen kritischen Aufsätzen; und der stürmische Erfolg meines Parodieen-Büchleins hatte den Ehrgeiz in mir erweckt: ich wollte den Ruf eines guten Feuilletonisten, der mir zugefallen war, nachträglich auch verdienen. Und dazu den Ruf eines guten Novellisten; als die Verleger mich zu suchen begonnen hatten, wurden auch einige Böhmische Novellen, die noch in Prag unfertig geworden waren, gedruckt und brachten, wie ich mir einbildete,

Ehre und leichten Gewinn. Mit der Leichtigkeit des Schaffens hat es beim Journalisten und bei jedem Unterhaltungsschriftsteller meist seine Richtigkeit; mit der Ehre schon darum nicht, weil so ziemlich jeder Beruf seine eigene Standesehre besitzt und diese sich mit der lebhaftesten Verachtung gegen den benachbarten Beruf zu wenden pflegt. So läßt der Fachgelehrte den Bauer, den Tagelöhner, kurz jeden Handarbeiter eher gelten als den Journalisten. Ich bin noch heute überzeugt von der Berechtigung der Satire, die ich selbst einmal — unter dem Titel „Schmock" — gegen die Laster der Journalisten geschrieben habe; um so freier darf ich es aussprechen, daß diese Stellungnahme der Gelehrten zuviel Selbstgerechtigkeit enthält. Es gibt auch unter den Journalisten (wenn auch seltener als unter den Forschern) Bekenner, Märtyrer ihrer Überzeugung; es gibt auch unter den Wissenschaftlern (wenn auch seltener als unter den Journalisten) gefällige Worthändler, die durch Nachgiebigkeit gegen übergeordnete Mächte rascher emporzukommen suchen. Die meisten Menschen sind eben Menschen. Auch der Vorwurf, der besonders den feuilletonistischen Schriftstellern gemacht wird, daß es sich ihnen nämlich nur um die heitere Form handle und nicht um die ernste Sache, auch dieser Vorwurf sollte nicht verallgemeinert werden; wir kennen immerhin einige tiefsinnige Feuilletonisten und vielzuviele nur geistreiche Professoren. Zwischen den wilden Worthändlern der Zeitungsbörse und den gelehrten Worthändlern der Fachzeitschriften scheint mir die Kluft nicht unüberbrückbar.

Und doch steckt — scheinbar ganz abseits von allen Fragen der Moral und der Gelahrtheit — in dem alltäglichen journalistischen Getriebe eine Nötigung, die den Abscheu der Gelehrten berechtigt sein läßt: die Nötigung zur Fixigkeit. In der Welt der Wirklichkeiten arbeitet mitunter auch der Professor zu schnell, der Journalist zu langsam. Seinem Ideale aber nähert sich der Forscher, wenn er, unbekümmert um die Zeit, seine Ansicht erst niederschreibt, nachdem er die Untersuchung zu Ende geführt hat, nach wochenlanger, monatelanger, jahrelanger Anstrengung, je nach der Größe der Aufgabe; seinem Ideale nähert sich der Journalist, wenn er wenige Minuten nach dem Empfang einer politischen Nachricht, eines Kunsteindrucks oder einer Mordsensation seine Ansicht in Worte fassen kann. Die Voraussetzung, daß eine eigene Ansicht immer auch vorhanden sei, mag für den Forscher wie für den Journalisten gleich optimistisch sein; wie für den Richter;

immerhin haben die Journalisten, die sich der Kunstkritik widmeten, lange Zeit Kunstrichter geheißen.

Hier scheidet sich jedoch die Arbeitspsychologie des Forschers und die des Journalisten. Der Forscher darf annehmen, daß ganze Geschlechter von Schülern und Nachfolgern sich auf die Gründlichkeit seiner Untersuchungen verlassen werden, daß der Dauer und der Gewissenhaftigkeit seiner Vorarbeit die Dauerbarkeit des Ergebnisses entsprechen werde; der Journalist wird durch die Technik seines Berufs gezwungen, seine Untersuchung auf wenige Minuten oder Stunden zu beschränken, und mag sich damit trösten, daß eine falsche Ansicht gewöhnlich 24 Stunden später korrigiert wird. Daher kommt es auch, daß einem Tagesschriftsteller ein Schnitzer nicht so übel vermerkt wird wie einem Gelehrten; als einem Professor die entsetzliche Behauptung passierte, es würde immer heißer, je weiter man nach Süden käme, immer heißer bis an den Südpol, da wurde er unmöglich; als ein Berliner Schmock die liebliche Wortfolge niederschrieb „vor coram publico", da waren nur wenige seiner Leser in der Lage zu lachen und er verlor seine Stelle nicht.

Also: so hoch der Mut des seltenen Journalisten anzuschlagen ist, der sich allein den Vorurteilen einer Welt entgegenstellt, journalistische Tätigkeit bleibt dennoch eine ungünstige Vorschule wissenschaftlicher Lebensarbeit. Ich darf aber sagen: bei mir hat philosophische und philologische Bemühung eher den Zeitungsaufsätzen geschadet, als daß ich durch die Leichtigkeit des Berufs mich in der gewissenhaftesten Grundlegung meines Hauptgeschäfts hätte stören lassen.

Bedenklicher erscheint dem Rückschauenden die andere Tatsache, daß ich mir nämlich die nötigen Kenntnisse für die Aufrichtung einer Kritik der Sprache als ein Autodidakt erwerben mußte. Damals, namentlich in den zwei ersten Jahrzehnten der zeugenlosen Mühen, war ich nicht dieser Meinung, damals jubelte ich mitunter bei dem allzu jugendlichem Gefühle: ich schwöre auf keines Meisters Worte, ich biete den Menschen nur ganz Eigenes. Als ob das möglich wäre.

Jetzt glaube ich zu wissen, wieviele Marter meinem Kopfe und meinen Augen hätte erspart werden können, wenn ich beizeiten einen wissenschaftlichen Berater gefunden hätte. Ganz fruchtlos waren sie freilich nicht, meine Umwege und meine Irrwege; wie es ja nicht der dümmste Plan ist, sich im Gebirge ohne Führer zu versteigen. Ich hatte so ungefähr ein Dutzend Dis-

ziplinen zu studieren mir vorgenommen, aus den Quellen, die ich aber zuerst aus Handbüchern genannt bekommen sollte. Für die Geschichte der Philosophie lag die Sache einfach genug; ich hatte bald heraus, wer sich schon die Fragen gestellt hatte, denen ich eine Antwort suchte: die Nominalisten des Mittelalters und die großen englischen Philosophen von Bacon bis Hume. Daß meine Sprachkenntnisse anfangs nicht ausreichten, machte mir wenig Kummer; ich schaffte mir gute lateinische und englische Wörterbücher an und es ging. Doch in Psychologie, in Logik, in Sprachwissenschaft habe ich tüchtig Lehrgeld bezahlen müssen, weil ich allzu gläubig nach den grundlegenden Werken griff und nicht wußte, nicht einmal begreifen wollte, daß Jacob Grimm und Wilhelm v. Humboldt, daß Sigwart und Fechner vielfach schon wieder überholt waren. Als mir das endlich zum Bewußtsein kam, stürzte ich mich mit Feuereifer in einen neuen Fehler: jahrelang beschränkte ich meine Sammelwut auf die neuesten Fachzeitschriften für Sprachwissenschaft, für Logik und für Psychologie, bis ich zu dem traurigen Gefühle kam, vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen. Nun erst entschloß ich mich, Sprachwissenschaft, Logik und Psychologie (dazu noch einige naturwissenschaftliche Hilfen) so zu treiben, wie ich bisher schon Philosophie im engeren Sinne getrieben hatte: in geschichtlicher Folge. Das will sagen: ich entschied mich (wohl erst nach einer ungeordneten Arbeit von zehn Jahren) für eine radikale Skepsis gegenüber den letzten oder gegenwärtigen Ergebnissen meiner vielen Disziplinen, begann aber einige Einsicht zu gewinnen in die sprachlichen Brücken und Wege, über die hinweg man im Laufe von Jahrhunderten zu den vermeintlich letzten Ergebnissen gekommen war. Diese Richtung, die der Skepsis — wenn man nur den Begriff Skepsis richtig verstehen will, im Sinne Humes, nicht im Sinne der unkritischen Griechen — habe ich seitdem festgehalten und darf darum nichts dagegen haben, daß Raoul Richter mich in seinem „Skeptizismus in der Philosophie" (Band II, S. 453), den Skeptikern und sogar den partiellen Skeptikern zurechnet. Über zwei Fragen, die mich oft beschäftigt haben, will ich mich an anderer Stelle zu äußern versuchen: ob wirklich die Skepsis nur eine negative, also untergeordnete oder schädliche Tendenz wissenschaftlicher Arbeit ist? — und ob Hinneigung zur Skepsis wirklich, wie auch mir vorgeworfen wurde, charakteristisch ist für Denker jüdischen Stammes?

## IV.

Sicherlich muß ich in dieser Niederschrift auch das Wagnis unternehmen, die Grundgedanken meiner „Kritik der Sprache" in wenigen Sätzen zusammenzufassen. Ein Wagnis wird es darum sein, weil ich doch vorher nicht fähig war, meine Ideen kürzer darzulegen als in den drei starken Bänden meiner „Beiträge zu einer Kritik der Sprache" und in den zwei noch stärkeren Bänden meines „Wörterbuch der Philosophie". Es wäre vielleicht besser, die Anfertigung dieses Auszugs einem Fremden zu überlassen, denn ich bin so veranlagt, daß ich mich nicht einmal selbst abschreiben kann ohne den Wunsch, die Vorlage zu überwinden. Ich muß es aber doch wohl selber tun, unbekümmert darum, daß ich in dem knappen Raume nur Behauptungen aufstellen darf, auf Beweise und Begründungen verzichten muß.

Es gibt einen Parallelismus, der einen besseren Sinn hat, als der zwischen Seele und Leib: der Parallelismus von Denken und Sprechen. Eins und das andere eine Ordnung von Bewegungen oder Handlungen, von zwei verschiedenen Standpunkten aus gesehen. Wie wenn ich das eine Mal sage „der Hund jagt", das andere Mal „der Hund läuft"; nicht die kleinste der Bewegungsänderungen des Hundes, der einen Hasen verfolgt, wird dadurch anders, daß ich es bald so bald so bezeichne.[1]) Die Sprache wie die Vernunft ist niemals wirklich als in den einzelnen Sprechakten und Denkakten; Sprache und Vernunft sind zwischen den Menschen, sind soziale Erscheinungen, sind eine und dieselbe soziale Erscheinung als wie die Sitte. Vielleicht auch nur: als wie eine Spielregel. So wenig wir eine übermenschliche philosophische Sprache kennen, so wenig wissen wir — wenn wir nur die Sehnsüchte der Mystik ausscheiden — von einer reinen Vernunft. Kritik der Vernunft muß Kritik der Sprache werden. Alle kritische Philosophie ist Kritik der Sprache.

Diese Kritik muß vom Sensualismus ausgehen. Denn nichts ist in den Begriffen unserer Sprache, was nicht zuvor in unseren Sinnen war. Doch ebensowenig wie die sogenannten Dinge der Wirk-

---

[1]) Mit den Grübeleien über die Identität von Sprechen und Denken bin ich immer noch zu keinem Abschlusse gelangt. Aber der geistreiche Einwurf von Professor Hausdorff, meine Gleichstellung schließe mathematisches Denken aus, hat mich nicht überzeugt; mathematische Zeichen sind eben auch Begriffe, nur die Zahlen nicht.

lichkeitswelt sind unsere Sinne unveränderlich; der sensualistische Materialismus hebt sich selber auf. Unsere Sinne sind geworden, sind Zufallssinne; die Entwicklung hätte Sinne für ganz andere Energieen entstehen lassen können. Was uns die Sinne durch die Sprache kennen lehren, das ist also beschränkter Hominismus. Locke, der die Sinne zuerst kritisierte, lehrte den Hominismus der sekundären Eigenschaften, wie der Farben, der Töne; Kant der die reine Vernunft zu kritisieren glaubte, lehrte kühn und groß den Hominismus einiger primären Eigenschaften, des Raums, der Zeit, der Kausalität; die Kritik der Sprache lehrt völlige Resignation: die menschliche Sprache, von den Zufallssinnen abhängig, kann zur Natur, die sie zu erforschen vorgibt, überhaupt niemals einen andern Standpunkt gewinnen als den beschränkt hominitischen. Wir können mit Hilfe der Sprache immer nur erfahren, was die sogenannten Dinge für den Menschen sind; wir besitzen gar keine sprachlichen Mittel, um das zu bezeichnen, was diese Dinge etwa an sich sein mögen.

Ist Sprache das einzige Erkenntniswerkzeug, so können wir über den Hominismus nicht hinausgelangen, den man auch Psychologismus nennen könnte. Aber wir treiben schon lange eine Psychologie ohne Psyche; wir haben für unsere innern Vorgänge kein Organ. Es ist Mythologie, wenn wir Abstraktionen (Empfindung, Wille) zu Ursachen unserer Seelenzustände machen. Als ob wir das Flußbett, das der Fluß sich doch erst gegraben hat, die Ursache des Flusses nennen wollten. Auch das Ich ist eine Selbsttäuschung, ist, wie andere Substantive auch, nur der Träger von Veränderungen.

Die Kritik der Sprache durchschaut das Spielerische in den Regeln, die von der Grammatik und von der Logik für die Sprache und für das Denken aufgestellt worden sind; und weil Sprechen und Denken nur Eins sind, so muß die Grammatik in ihrem Sturze die Logik mit sich reißen. Die Redeteile lassen sich nicht definieren, ihnen entsprechen keine Wirklichkeiten. Auch die Zahlen (die Einheit ist keine Zahl) sind nicht außerhalb der Menschenköpfe, nicht außerhalb der Sprache. In der Syntax wandelt sich das grammatische Subjekt unaufhörlich zum psychologischen Subjekte; und in jeder Erzählung das Prädikat des Vorausgehenden zum Subjekte des Folgenden. Und in der Logik steckt der Schluß bereits hinter der Prämisse, das Urteil hinter dem Begriff. Daher die Tautologien der Logik. Die menschliche Ordnungsliebe, nicht

eine Ordnung in der Natur, wandelt die Begriffe, die in der Logik zu Urteilen auseinandergelegt werden, für die Naturwissenschaft in Gesetze um.

Abstrakte Wörter werden uns zu Gespenstern, zu Göttern. Das gilt nicht nur für die Begriffe der Theologie sondern auch für die der Teleologie. Der Zweckbegriff in der Natur ist ein Bild, geformt nach dem Vorbilde der menschlichen Absicht. Der Zweck ist nur die inwendig mythologische Bezeichnung für den auswendig mythologischen Begriff Ursache. Ursache ist uns ebenso unbekannt wie Wirkung; wir wissen nur etwa Einiges über die Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung und das nennen wir Energie. Hume und Kant haben sehr viel zur Kritik des Begriffspaares Ursache-Wirkung beigetragen und zur Aufhebung des Zweckbegriffs; Darwin hat ihn, wider Willen, in die Lehre von der Evolution wieder hineingetragen.

Auch die menschliche Absicht, von der der Zweckbegriff ein nachgeschaffenes Bild ist, enthält das Rätsel, daß alle unsere Vorstellungen, sensualistisch erzeugt, sich nur auf die Vergangenheit beziehen und doch als Ziele der Zukunft dienen können. Dieses Rätsel wird nicht gelöst, aber vereinfacht durch das Rätsel des Gedächtnisses, das als Gedächtnis des Volkes die Gemeinsprache ist, das jedoch auch im Individuum, sogar im tierischen und im pflanzlichen Individuum, sprachähnlich wirkt, indem es die Weltvibrationen ordnet und gewissermaßen in die Sprache der einzelnen Sinnesorgane übersetzt: Schwingungen z. B. als Töne und Farben wahrnimmt und erinnert; nicht viel anders muß die Pflanze Wärme wahrnehmen und erinnern. Die normalen Täuschungen der Sprache, die wir in naivem Realismus für ein richtiges Bild der Welt halten, verdanken wir dem Gedächtnisse.

Wir müssen zurück zu Hume, um von da aus weiter zu schreiten in der erkenntniskritischen Skepsis, die wohl zu unterscheiden ist von der dogmatischen Skepsis der antiken Welt. Auch Wahrheit ist nur ein Wortfetisch. Fürwahrhalten ist auch etymologisch so viel wie „glauben". Die Sprache ist kein geeignetes Werkzeug zum Erfassen der Natur, weil weder die Sprache noch die Natur stillehalten; ewig jagt das kreisende Wort hinter der kreisenden Wirklichkeit her und kann sie nicht einholen.

Aber diese Skepsis ist nur Resignation an den Grenzen der Menschheit, ist nicht Verzweiflung über den Widerspruch des Weltganzen. Widersprüche gibt es nur in der Sprache, nur durch die

Sprache. Die Natur, wie sie nur einmal da ist, ist auch einheitlich. Diese Einheit können wir nicht entdecken, wenn wir denken oder sprechen, diese Einheit können wir fühlen, wenn wir leben, ungetrennt von der Natur, wie Kinder im Mutterleibe der Natur. Man kann das auch Mystik nennen, erkenntniskritische, sprachkritische Mystik, zum Unterschiede von der dem abgründigen Meister Eckhart nachgestammelten Schablone der vielzuvielen gottseligen Mystiker.

Das sind ungefähr die Leitgedanken, die ich in meiner „Kritik der Sprache" auf Sprachwissenschaft, Grammatik, Logik, Metaphysik angewandt und in meinem „Wörterbuch der Philosophie" auf einige ethische Probleme ausgedehnt habe. Mein erster Plan war, Sprachkritik zu üben an den Grundbegriffen aller Natur- und Geisteswissenschaften. Das ging über meine Kraft. Andere haben angefangen mich abzulösen. Ich könnte bereits einige Naturwissenschaftler, auch Juristen und Ärzte nennen, sogar Dichter (Christian Morgenstern), die meine Leitgedanken weitergeführt haben. Über die Langsamkeit der Wirkung will ich nicht klagen; die schnellen Erfolge sind nicht die dauerhaften. Und ich gedenke dankbar des gütigen Wortes, das Ernst Mach mir schrieb, als er den zweiten Band meiner „Kritik der Sprache" gelesen hatte (24. Dezember 1902): „Ihr Werk wird langsam aber sicher seine Wirkung tun. Die Zunftgelehrten sind etwas schwerfällige Gewohnheitsmenschen. Auf 10—20 Jahre Überlegung kommt es ihnen nicht gerade an. Manches, was ein Mensch von lebhaftem Temperament für Bosheit halten möchte, ist großenteils auf Rechnung dieser Schwerfälligkeit zu setzen." Gerade jetzt, da ich in diesem Kreise von „Zunftgelehrten" zu Worte kommen darf, sind die von Mach vorausgesagten 20 Jahre um.

## V.

Ich habe schon angedeutet, daß der Gottesbegriff es zuerst war, und in früher Jugend, was meine sprachliche Skepsis weckte, daß also meine geschichtliche Darstellung, von welcher unter dem Titel „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande" die beiden ersten Bände bereits erschienen sind und der dritte sich im Drucke befindet, nur wieder ein weit ausholender Beitrag zu einer Kritik der Sprache war, genau so wie der Artikel „Christentum" in meinem „Wörterbuch der Philosophie". Dieser selbe Begriff, der Gottesbegriff, regte mich wieder zuerst weiter auf, den

letzten Rätseln der Sprachkritik nachzuspüren und, was ich zu ihrer Lösung etwa noch beitragen könnte, in einer Schrift „Die drei Bilder der Einen Welt" niederzulegen, die sich in Fragmenten unter meinem Nachlasse vorfinden wird, falls ich ihre Herausgabe nicht erleben sollte. Ich bin so alt geworden, daß ich vielleicht doch von dieser meiner letzten Arbeit an dieser Stelle reden darf.

Ich habe meine Vorstellung von den drei sprachlichen Bildern der Einen Welt vorläufig, d. h. sehr verbesserungsfähig, für mich und einige Freunde darzustellen gesucht in den drei Stücken meines „Wörterbuchs", die in alphabetischer Folge eingefügt sind unter den Überschriften: adjektivische, substantivische, verbale Welt. Ich besitze auch heute noch für die Analyse meiner Vorstellung kein besseres Übungsbeispiel als den Gottesbegriff. Auf die Gefahr hin, eines Rückzugs verdächtigt zu werden, möchte ich an diesem Beispiele faßbarer machen, was ich unter den drei Bildern der Welt und unter der gottlosen Mystik verstehe, in welche meine Religionskritik ausläuft.

Für die substantivische Welt ist es weniger eine Leugnung als eine Rettung, wenn ich den Gegenstand hinter dem Worte Gott zu den Erscheinungen rechne, die nicht wirklich sind. Wie das Feuer, wie das Eisen. Wir leugnen ja auch das Feuer nicht, weil es nicht wirklich ist, nicht außer und neben den Sinneseindrücken ist, deren Gesamtheit wir Feuer nennen; wir werden das Dasein des Eisens nicht leugnen, wenn wir dereinst dazu gelangen sollten, alle Sinneseindrücke eines Eisenstücks als Bewegungen, Verhältnisse, Wirkungen u. dgl., von Atomen, Energien u. dgl. zu begreifen. Aber nicht nur Götter und Geister sind Mythen, auch die scheinbar wohlbekannten Kräfte der Physik und der Biologie, ja auch die Dinge selbst sind nur Symbole, unter denen wir die mythologischen Ursachen adjektivischer Wirkungen sprachlich zusammenfassen. Die substantivische Welt ist die unwirkliche Welt des Raums, die Welt des Seins, bei welcher wir von dem Werden in der Zeit willkürlich absehen. Die Lehre von der Unwirklichkeit des Seins ist ja uralt. „Alles fließt".

Der Wirklichkeit scheint nur das adjektivische Bild der Welt zu entsprechen, die sensualistische Weltanschauung. Alle unsere Sinneseindrücke, aber auch alle unsere seelischen Empfindungen und unsere ursprünglichen Werturteile sind adjektivischer Art. Nur daß das Adjektiv, in der Geschichte der Vernunft der älteste Redeteil, in der Geschichte der Grammatik einer der jüngsten

ist. Was die Sinnesorgane uns von der Welt bieten, das ist — wenn ich den Ausdruck vom Gesichtssinn weiter ausdehnen darf — pointilliert. Nicht einmal einen Apfel nehmen wir wahr, neben und außer seinen Eigenschaften. Ein unwiderstehlicher Instinkt zwingt uns aber, an das mythische, das mystische Symbol adjektivischer Wirkungen als an einen Gegenstand zu glauben, einen Apfel zu sehen, — was man so Sehen nennt. Man vergesse jedoch nicht, daß auch die adjektivische Welt nicht in den Niederungen des materialistischen Sensualismus stecken zu bleiben braucht; der Idealismus, zu dem der mystische Instinkt, der substantivische, sich in außerordentlichen Menschen steigern kann, wandelt die normalen Täuschungen der adjektivischen Welt in die schönen Täuschungen der Kunst.

Nun sind aber auch unsere Sinne geworden, durch den Zufall der Entwicklung geworden; wie also die scheinbaren Dinge draußen nur Symbole von Sinneswirkungen sind, so sind auch diese Sinneswirkungen wieder nur Symbole von einer unbekannten Wirklichkeit, von irgendwelchen Bewegungen, die in der Zeit stattfinden. Begreifen können wir die Welt weder in dem, was wir von ihr durch die Sinne erfahren, noch in ihrem vermeintlichen Sein, sondern allein in ihrem Werden. Im Geschehen. Nur daß es um das „Begreifen" eine eigene Sache ist. Die verbale Welt ist ja die Welt unserer wissenschaftlichen Erklärungen; wir wissen aber (seit Kirchhoff), daß sogar die Naturwissenschaften die Erscheinungen nur beschreiben, nicht erklären können, wir wissen durch die Kritik der Sprache, daß der Redeteil der Verben, der Zeitwörter ursprünglich eine menschliche Absicht voraussetzte, daß die Zeitwörter des Zustandes — das substantivische „Sein" etwa ausgenommen — nach der Analogie der Zweckverben gebildet worden sind, daß die Zeit nur eine Bedingung des Werdens ist, nicht eine Ursache.

Meine drei Bilder der Welt sind nur sprachkritisch zu verstehen und sollen nicht erinnern: weder an den Dreitakt Hegels, der die Bewegung der Ideen in Thesis, Antithesis und Synthesis ontologisch, metaphysisch verstand, noch an die Dreistufigkeit Comtes, der allerdings in der theologischen, metaphysischen und positivistischen Weltbetrachtung ungefähr wenigstens die substantivischen und verbalen Bilder meinte, seine drei Stufen jedoch für eine notwendige historische Folge ansah, nicht für drei Gesichtspunkte, die einander zu Hilfe kommen müssen, wie ein Punkt

im Raume durch drei gleichzeitige Koordinaten bestimmt wird. Wäre es möglich oder doch mitteilbar, für jedes der drei Bilder der Welt eine besondere künstliche Sprache zu erfinden, eine rein substantivische, eine rein adjektivische und eine rein verbale Sprache, dann würde ganz deutlich werden, daß wir die drei Gesichtspunkte zu einem ähnlichen Bilde der Wirklichkeit nur vereinigen könnten, wenn wir in einer vierten Sprache den gesamten Wortschatz der drei künstlichen Sprachen beisammen hätten; aber eine solche Übersprache ist ebensowenig vorstellbar wie die mathematisch denkbare und formelhaft benutzbare, niemals abe1 vorstellbare vierte Koordinate, die der Zeit. Die Natur ist uns stumm, weil wir die Übersprache nicht verstehen können, die die Natur allein besitzt.

Wir haben von Trendelenburg gelernt, daß die Kategorienlehre des Aristoteles — wie ich es ausdrücken möchte — nur eine Analyse des einfachen griechischen Satzes ist; er hat eine werdende Grammatik logisch gedeutet und seine Hauptkategorien entsprechen den Redeteilen Substantiv, Adjektiv und Verbum. So durfte ich die drei Bilder der Einen Welt mit dem uralten Worte Kategorien bezeichnen, auf deutsch: Aussage-Möglichkeiten, kürzer: Aussäglichkeiten. Meine Sprachkritik unterscheidet sich darin von den meisten andern Weltbetrachtungen, daß diese insofern immer rationalistisch, vernünftelnd waren, als sie gewissermaßen die sittliche Forderung aufstellten, menschliches Denken oder Sprechen müsse der Natur entsprechen, müsse ein ähnliches Bild der Natur zeichnen können. Die Resignation der Sprachkritik ist in diesem Sinne nicht rationalistisch. Übrigens hat Kant schon einmal gesagt, Aristoteles habe seine zehn Kategorien „zusammengerafft"; und Laurentius Valla hat im 15. Jahrhundert die Zahl der Kategorien auf die drei beschränkt, die genau mit meinen drei Bildern zusammenfallen: substantia, qualitas, actio. Valla hat sehr gut gesehen, daß Aristoteles bereits den logischen Fehler begangen hatte, die erste seiner Kategorien, die des Seins, höher zu bewerten als die andern; alle spätern Aufsteller neuer Kategorientafeln sind in den gleichen Fehler verfallen und Valla selbst hat ihn nicht ganz vermieden. Da darf ich mich wenigstens rühmen, daß meine drei Aussäglichkeiten es gar nicht gestatten, einen solchen Fehler zu begehen; es hängt von der Richtung der Aufmerksamkeit ab, es ist relativ, ob man die Welt oder auch nur einen Ausschnitt aus der Welt als adjektivisch, als substantivisch oder als verbal be-

trachten will, ob man z. B. den Wärmebegriff als Bezeichnung für eine Empfindung, für eine geheimnisvolle Energieart oder für eine Ursache-Wirkung auffassen will.

Freilich sind die drei Gesichtspunkte der Weltbetrachtung schon vorher ausgezeichnet worden, doch nicht von einer einzelnen Philosophie, vielmehr von Denkrichtungen sehr verschiedener Art.

Die adjektivische Welt ist die Welt der menschlichen Gemeinsprachen, die Welt des naiven Materialismus, der die Einseitigkeit lehrt, es sei nichts im Denken, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei. Die Gemeinsprachen sind darum wesentlich materialistisch und wären unerträglich, wenn sie nicht, eigentlich inkonsequent, auch substantivische (mystische) und verbale (wissenschaftliche) Begriffe aufgenommen hätten. In einem gewissen Sinne könnte man diese nichtadjektivischen Begriffe, weil sie über die Sinnesdaten hinausgehen, doch übersinnlich nennen.

Die substantivische Welt ist, so angesehen, die Welt der Metaphysik. Das metaphysische Bedürfnis der Menschen hat diese Welt eben schon in die Alltagssprache eingeführt, durch die unzähligen Dingwörter; aber der philosophische Bearbeiter dieser substantivischen Welt war erst Platon, mit seiner Ideenlehre, die ursprünglich gewiß nicht nur hohe Ideen annahm, sondern alle Einzeldinge als (adjektivische) Erscheinungen aus ihren Ideen hervorgehen ließ. Die Verwirrung, mit welcher Kant mehr als 2000 Jahre später eine Idee (das Ding an sich) zur Ursache der Erscheinung machte, also die verbale Welt zu Hilfe rief, findet sich schon bei Platon vorgebildet; nur hätte man diese Verwirrung nicht einen Fehler nennen sollen.

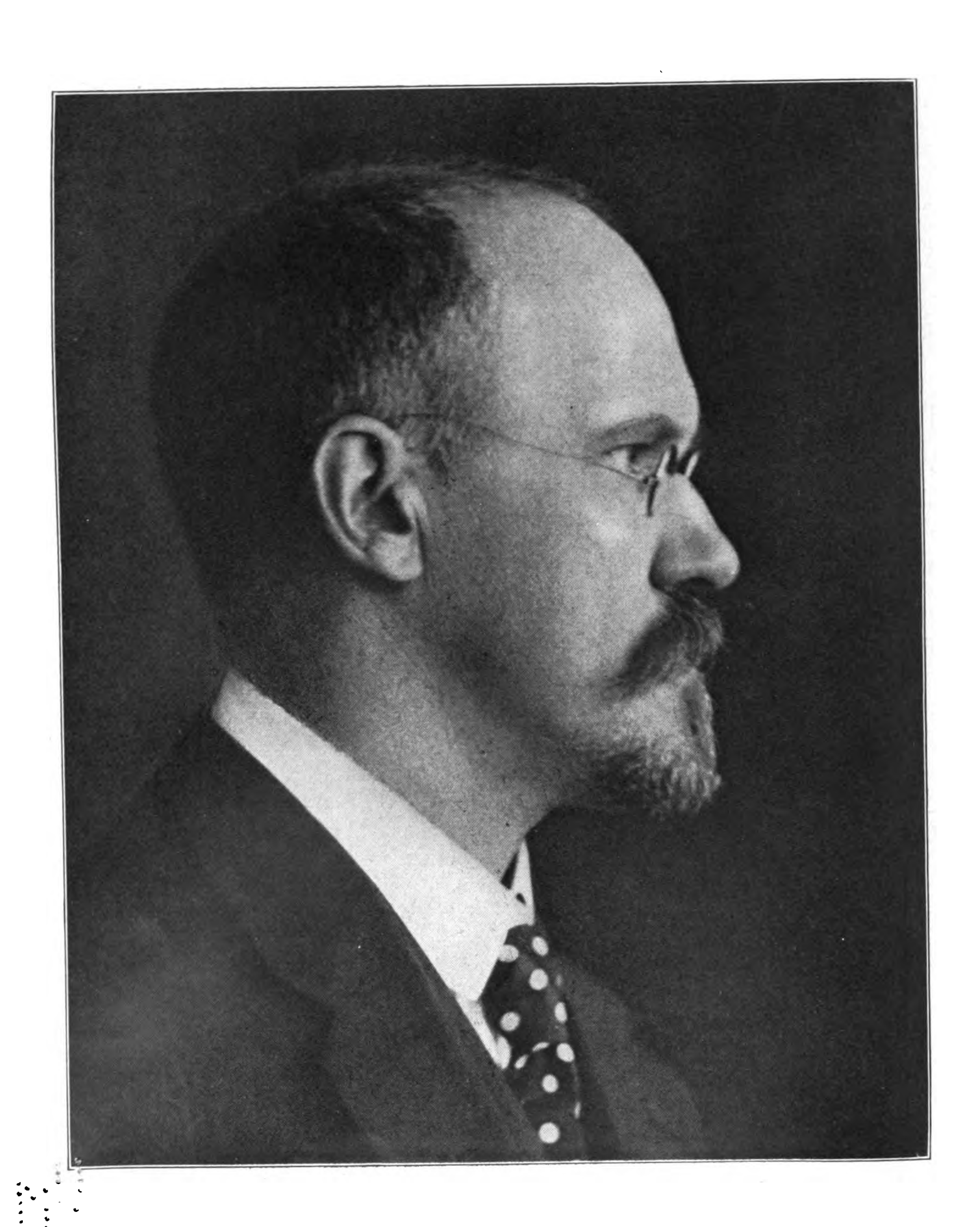
Die verbale Welt ist die Welt der Wissenschaft, als Ahnung schon bei den Griechen vorhanden (Herakleitos), seit der Renaissance in überzeugender Annäherung an das begriffen, was man Naturerkenntnis nennt. Eine Annäherung an die Wahrheit, die selbst unerreichbar bleibt, weil sie ja — das Wort sagt es — der mythologischen oder metaphysischen Welt angehört. Da gibt es kein Sein, da gibt es nur ein Werden. Niemand kann zweimal in denselben Fluß hinabsteigen; denn es gibt weder einen bleibenden Fluß noch einen bleibenden Menschen.

Erkenntnis besäßen wir etwa, wenn wir die drei Gesichtspunkte vereinigen könnten; was wir ausdenken aber nicht ausführen können. Immer erblicken wir nur das Feuer entweder als eine Empfindung oder als die Summe von Empfindungen oder als eine Ursache von

Wirkungen. Die Vereinigung der drei Bilder, die Deckung ihrer drei Bildsprachen, ist nur eine Sehnsucht. Wie bei der sogenannten Photographie in natürlichen Farben drei Bilder, die durch Lichtfilter hergestellt worden sind, zur Deckung gebracht werden und annähernd die natürlichen Farben treffen. Doch sowohl die Lichtfilter als die chemischen Farben für das Druckverfahren werden nach dem zufälligen Farbensinne einzelner Menschen ausgewählt. So sind auch die Filter des menschlichen Verstandes und die Sphären der gebrauchten Sprachworte nicht übermenschlich genug, um jemals eine Deckung der drei Bildersprachen zu ermöglichen. Die drei Bilder der Welt sind, alle drei, hominististisch; für das Bild der Welt, das eine ähnliche, ist unser Gesicht, ist unsere Sprache nicht geeignet. Der Übermensch ist eine Sehnsucht, kann also nie wirklich sein.

## Einige Literatur.

Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 3 Bände. (Cotta, Stuttgart 1901—3). 2. u. 3. Band in zweiter, 1. Band in dritter Auflage.
— Wörterbuch der Philosophie. 2 Bände. (Georg Müller, München 1910).
— Die Sprache. 9. Band der Sammlung „Die Gesellschaft", von M. Buber. (Rütten und Loening, Frankfurt a. M.).
— Spinoza, eine Monographie. (Carl Reissner, Dresden 1921).
— Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1921).
Gustav Landauer, Skepsis und Mystik, aus Anlaß von Mauthners Sprachkritik. (Fontane u. Cie. Berlin 1903).
Dr. Alfred Kühtmann, Zur Geschichte des Terminismus. (Quelle u. Meyer. Leipzig 1911).
Max Krieg, Fritz Mauthners Kritik der Sprache. Eine Revolution der Philosophie. (Georg Müller, München 1914).



Prof Messer.

# August Messer.

Vor einigen Jahren fand ich beim Ordnen alter Sachen ein Notizbuch aus meiner Tertianerzeit, das meinen ersten schriftstellerischen Versuch enthielt. Darin war der Gedanke entwickelt, daß wohl allen Ansichten und Überzeugungen der Menschen irgend etwas Berechtigtes zugrunde liege; es sei nur nicht immer leicht, dies herauszufinden und anzuerkennen; dazu gehöre Geschick und guter Wille.

In den antiken Dichtungen, die ich am Gymnasium las, hat kein Spruch tieferen Eindruck auf mich gemacht als das Wort der Sophokleischen Antigone: *Οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν* (Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.)

So war es wohl auch der universale Zug der katholischen Kirche und ihre Predigt der Liebe, die mich — als wesensverwandt — mächtig anzogen. Religionsunterricht sowie Teilnahme am Gottesdienst und Sakramentsempfang bewirkten, daß die Religion in den Mittelpunkt meines jugendlichen Seelenlebens trat, obwohl die geistige Atmosphäre des Elternhauses das nicht begünstigte.

Mein Vater, der durch seine Tüchtigkeit sich zum wohlhabenden Kaufmann emporgearbeitet hatte, war durchaus „modern" und „liberal" gesinnt — ich verlor ihn übrigens schon als Neunjähriger 1876 —; meine Mutter teilte seine Welt- und Lebensanschauung und war, ohne religions- und kirchenfeindlich zu sein, doch allem entschieden abhold, was ihr als „übertriebene" Frömmigkeit vorkam. Auch aus der Büchersammlung, die mein Vater hinterlassen hatte und in die ich mich zeitig vertiefte, wirkte der moderne, unkirchliche Geist auf mich ein.

So kam von früh an ein Zwiespalt in mein Gemüts- und Geistesleben. Katholische Kirche und moderne Welt, das „Jenseits" und das „Diesseits", „Glauben" und „Wissen" stritten in mir und um mich. Unter diesem inneren Kampf litt ich um so schwerer, als ich durch den Religionsunterricht zu der Meinung gekommen

war, die Ablehnung von Glaubenslehren der katholischen Kirche, ja schon jeder freiwillige Zweifel daran sei schwere Sünde und habe, wenn man in dieser Sünde sterbe, die ewige Höllenpein zur Folge. So war der früh und stark sich regende Trieb nach eigener Wahrheitserkenntnis mit dem Makel des Sündhaften befleckt und durch die Angst vor der Höllenstrafe in seiner Entwicklung gehemmt.

In diesem inneren Kampf blieb trotz mancher Schwankungen doch auf lange hinaus der Einfluß der katholischen Kirche bei mir siegreich. Dazu trug der Umstand bei, daß meine Schulzeit (ich war am 11. Febr. 1867 geboren) in die Periode des sogenannten „Kulturkampfes" (von 1871—1887) fiel. Dieser wurde von der gläubigen katholischen Bevölkerung, die ja auch in meiner Vaterstadt Mainz sehr stark vertreten war, durchaus als eine ungerechte Religions- und Kirchenverfolgung empfunden. Eine solche mußte jugendlichen Gerechtigkeitssinn empören und den ritterlichen Trieb, der unschuldig verfolgten Kirche in ihrem schwerem Kampfe beizustehen, aufstacheln. Ihr Kampf aber galt nicht nur den staatlichen Regierungen, sondern dem ganzen „modernen" und „liberalen" Zeitgeist, der als der eigentliche Feind und als die Triebfeder aller die Freiheit der Kirche einschränkenden Maßnahmen und aller Angriffe gegen Glauben und Kirche erschien. Besonders niederdrückend und innerlich beunruhigend aber war für mich die Tatsache, daß ich mich nicht ungeteilt und mit vollem Herzen an diesem großen Geisteskampf auf seiten der Kirche beteiligen konnte, sondern daß ich mich immer auch wieder zu dem Gegner hingezogen fühlte und ahnte, daß er in gar manchem recht habe.

Diese innere Zwiespältigkeit und Unsicherheit dauerte während meiner Studienzeit fort. Ich bezog die Universität im Herbst 1885, um klassische Philologie, Geschichte und Deutsch zu studieren. Die Studienjahre, die ich in Gießen, Straßburg und Heidelberg verbrachte, haben für mich keine erhebliche geistige Förderung bedeutet und keine Entscheidung in jenem inneren Kampfe gebracht. Mein philosophisches Nachdenken war schon auf dem Gymnasium angeregt worden: durch den Religionsunterricht, der in den oberen Klassen zugleich eine wissenschaftlich-philosophische Apologie der Kirchenlehre sein wollte, und durch einen geistig-bedeutenden Lehrer, den Neukantianer Ludwig Noiré. Auf der Hochschule empfing ich keinen nachhaltigeren philosophischen Einfluß, auch nicht durch Kuno Fischer, den ich in

Heidelberg hörte, wogegen dort Erwin Rohde, dessen Seminar ich als bewundernder Schüler vier Semester angehörte, mir für klassische Philologie tieferes Interesse einflößte. (In Gießen war diese Wissenschaft mir in einer Form geboten worden, die jeder Hochschulpädagogik Hohn sprach.)

Erst die auf meine Universitätszeit folgenden Jahre wurden für mich eine Periode beglückender innerer Bereicherung und Klärung. Im Herbst 1890 hatte ich in Gießen meine Oberlehrerprüfung abgelegt; ich diente dann als Einjährig-Freiwilliger in Mainz (wobei ich viel Zeit zu einsamer Lektüre zu finden wußte). Vom Herbst 1891 bis Herbst 1892 gehörte ich dem pädagogischen Seminar des Gießener Gymnasiums an, dessen geistig hochbedeutender Leiter Hermann Schiller mich in meinem Streben nach innerer Weite und Selbständigkeit nachhaltig förderte. Ein weiteres Jahr brachte ich als wenig beschäftigter Volontär am Gymnasium in Mainz zu. Während dieser Zeit widmete ich mich philosophischen, besonders ethischen Studien und promovierte mit einer Schrift „Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes" zu Gießen bei Hermann Siebeck, meinem späteren Kollegen.

Im Herbst 1894 wurde ich mit der Verwaltung einer Lehrerstelle an dem Gymnasium des reizend an der Bergstraße gelegenen Bensheim betraut, dessen Direktor ein Schüler Schillers, Peter D........., war. Ich übernahm den Unterricht einer Klasse in Deutsch, Lateinisch, Griechisch, Geschichte und Turnen und führte sie durch Unter- und Obersekunda. Bei meiner Lehrtätigkeit war ich besonders darauf bedacht, dem Vielerlei der Fächer und ihrem zersplitternden Einfluß auf den jugendlichen Geist, dadurch entgegen zu wirken, daß ich mich um die innere Verknüpfung der einzelnen Lehrstoffe bemühte. Dazu erwiesen sich mir besonders kulturphilosophische Betrachtungen dienlich. So ergab sich von selbst ein gewisser philosophisch-propädeutischer Unterricht, für den ich die Schüler recht empfänglich fand. Andrerseits konnte ich, da ich fast nur in der einen Klasse unterrichtete, zu meinen Schülern in ein vertrautes, persönliches Verhältnis kommen und eine mich hochbeglückende erzieherische Tätigkeit entfalten.

Weniger erfreulich gestaltete sich das Verhältnis zu Direktor D......... Dieser, alter Herr eines Korps und Hauptmann der Reserve, gehörte zu jenen Beamten, die Selbständigkeit Untergebener nicht ertragen können. Da ich mich verpflichtet fühlte,

beim Beurteilen von Schülerleistungen und bei Versetzungsfragen, dem eigenen Urteil über meine Schüler, die ich doch in meinem Unterricht recht genau und vielseitig kennen gelernt hatte, mehr Gewicht beizulegen als der Ansicht des Direktors, die sich nur auf gelegentliche Klassenbesuche und kurze Prüfungen stützte, so ergaben sich Meinungsverschiedenheiten, und bald war ich bei D . . . . . . . . . in tiefe Ungnade gefallen.

„Herr Kollege, Sie reden sich noch um den Hals!", also warnte mich ein alter Gymnasialprofessor, als er merkte, daß ich dem großmächtigen Direktor zu widersprechen wagte. Lehrreich für Beamten-Psychologie!

Übrigens habe ich auch später immer wieder die Erfahrung gemacht, daß es sehr wenig Menschen gibt, die sachlichen Widerspruch rein sachlich aufzunehmen verstehen — Hermann Schiller gehörte zu diesen seltenen Menschen. — Die meisten empfinden solchen Widerspruch als eine Art persönlicher Kränkung und nehmen ihn übel. Das gilt selbst für — Universitäts-Professoren!

Eine freimütige Meinungsäußerung war es auch, die am Ende meiner Lehrtätigkeit zu Bensheim schweres Leid auf mich brachte, das in der Folge für meine innere Entwicklung sehr bedeutsam wurde.

Der Vorfall, den ich hier als charakteristisch für unsere damaligen Zustände ausführlicher erzählen möchte, steht im Zusammenhang mit dem 80. Geburtstage Bismarcks (am 1. April 1895). Der Reichstag, in dem damals das Zentrum eine ausschlaggebende Stellung einnahm, hatte eine offizielle Beglückwünschung Bismarcks abgelehnt. Darob brach ein tobender Entrüstungssturm in allen sich „national" nennenden Kreisen aus. In letzter Stunde kam damals auch eine Verfügung der hessischen (einseitig nationalliberalen) Regierung, in der es den Schulen anheimgegeben wurde, bei Schluß des Unterrichts vor den Osterferien eine Bismarckfeier zu veranstalten. Direktor D . . . . . . . . . war damals auf einer Studienreise in Italien; der ihn vertretende dienstälteste Lehrer faßte die Verfügung der Regierung so auf, daß der Lehrerrat darüber zu entscheiden habe, ob eine solche Feier stattfinden solle. Zur Beratung und Beschlußfassung darüber berief er eine Konferenz.

Ich hatte mich seither von der Tagespolitik völlig ferngehalten; ich habe mich auch bis heute nicht entschließen können, einer politischen Partei beizutreten, weil die Festlegung auf ein Parteiprogramm mir nicht vereinbar schien mit meinem Zuge zum Ganzen, meiner Tendenz, auf Verständigung und Zusammenarbeit aller Parteien hinzuwirken und zugleich meiner Hochschätzung persönlicher Selbständigkeit in politischer Meinungsbildung und Stellungnahme.

Die Frage der Beglückwünschung Bismarcks schien mir an sich unerheblich. Ich konnte es aber verstehen und billigen, daß Zentrum

und Sozialdemokratie, die im „Kulturkampf“ und in der Zeit des unseligen „Sozialistengesetzes“ empfunden hatten, wie gehässig und gewalttätig Bismarck vorgehen konnte, es ablehnten, sich an den geplanten Huldigungen zu beteiligen. Ich empfand schon damals die „Blut- und Eisenpolitik“ Bismarcks, der ja auch gegen den „inneren Feind“ mit rücksichtsloser „Machtpolitik“ auftrat, als etwas sittlich Bedenkliches; ich hatte das Gefühl, daß in der weitverbreiteten Bismarckverehrung ein gut Teil Erfolgsanbetung stecke, und daß sie darum nicht sittlich veredelnd auf unser Volk wirke, sondern dies (neben der überstürzten wirtschaftlichen Entwicklung) dazu erziehe, lediglich im äußeren Erfolg und in der Machtsteigerung den Maßstab für das menschlich Wertvolle zu sehen.

Aus diesen Gründen konnte auf mich die Sturmflut „sittlicher Entrüstung“, die sich damals über alle Bismarckgegner, vor allem aber über das Zentrum ergoß, wenig Eindruck machen. Daß bei der allgemeinen Erregung die geplante Schulfeier parteipolitisches Gepräge erhalten werde, schien mir höchst wahrscheinlich. Bensheim ist ein Landstädtchen mit wesentlich katholischer Bevölkerung, unter der auch Anhänger des Zentrums stark vertreten waren (wogegen freilich die „Honoratioren“ zumeist zur nationalliberalen Partei hielten). Ich vertrat nun im Lehrerrat — übrigens in durchaus ruhigem Tone — die Ansicht: da die Regierung den einzelnen Anstalten die Entscheidung überlassen habe, ob die Schulfeier zu Ehren Bismarcks stattfinden solle, so hielte ich es mit Rücksicht auf die Gefühle des überwiegenden Teiles der katholischen Bevölkerung für richtig, von der Feier abzusehen. Sie wurde gleichwohl mit großer Mehrheit beschlossen — es war auch weiterhin in meinem Leben fast immer mein Schicksal, in der Minderheit zu bleiben —.

Der Feier selbst wohnte ich nicht bei — nicht etwa um durch meine Abwesenheit gegen sie zu demonstrieren (dazu war mir die ganze Sache viel zu unwichtig), sondern weil ich mit Rücksicht auf die Erkrankung eines älteren Bruders mich schon vor der Beratung über die Feier für die letzten Schultage und auf mehrere Wochen über die Osterferien hinaus hatte beurlauben lassen.

Diese Erkrankung — es handelte sich um ein ernstes und langwieriges Nervenleiden — hatte mich auch bestimmt, schon während des Winters 1894/95 meine Versetzung an das Mainzer Gymnasium zu betreiben, um mit meinem Bruder, auf dessen Gemütszustand ich einen wohltätigen Einfluß auszuüben vermochte, dauernd zusammen zu sein. Diese Versetzung war mir auch von dem dafür zuständigen Oberschulrat, Geheimrat S....., zugesagt worden — allerdings schon einige Zeit vor der verhängnisvollen Bismarckfeier.

Während der Osterferien wurde ich zunächst vom Bezirkskommando zu Darmstadt, dem ich als Reserve-Offizier unterstand, zur Rechenschaft gezogen wegen meines Auftretens gegen die Bismarckfeier und meines angeblich „demonstrativen“ Fernbleibens von ihr. Die ganze Beratung in der Lehrerkonferenz hatte zwar unter dem Schutze des Amtsgeheimnisses stattgefunden, aber „kollegiale“ Gesinnung und Parteifanatismus hatten den „Fall“ sofort in die Öffentlichkeit getragen.

Trotz aller „liberalen“ Prinzipien schien es doch unerläßlich, daß ein so wenig „national“ gesinnter Mensch bestraft werde.

Dem Bezirkskommando gegenüber habe ich die Freiheit meiner politischen Stellungnahme mit Entschiedenheit verteidigt. Man sah auch davon ab, mich wegen meines Verhaltens zur Feier selbst zu bestrafen — das hätte doch unerwünschte Folgen in Presse und Parlament haben können —, man begnügte sich mit einer „belehrenden Verwarnung“; aber wegen irgendeines angeblichen formellen Verstoßes bei meiner Verteidigung erteilte man mir eine Rüge. —

Weit schlimmer traf mich eine andere Nachwirkung. Als mein Urlaub seinem Ende nahte, wurde ich nicht, wie ich doch erwarten durfte, nach Mainz, sondern an das Gymnasium des ganz protestantischen Städtchens Büdingen in Oberhessen versetzt. Als ich aber mit Rücksicht auf den fortdauernd ernsten Zustand meines Bruders unter Beifügung eines ärztlichen Zeugnisses eine Verlängerung meines Urlaubs erbat, wurde dieses Gesuch nicht etwa abgelehnt, sondern zum Anlaß genommen, mir überhaupt die Verwendung im Schuldienst zu entziehen.

Ich wurde daraufhin im Ministerium zu Darmstadt persönlich vorstellig. Herr S..... hatte mir auf meine Anfrage eine Stunde bezeichnet, in der ich ihn sprechen könne. Als ich aber auf den Bensheimer Vorfall näher eingehen wollte, hatte er angeblich „keine Zeit“; auch waren ihm „die Akten nicht zur Hand“. „Was wollen Sie übrigens?“ erklärte er; mir „wie können Sie sich beschweren? Sie sind ja gar nicht bestraft worden. Das Ministerium hat das Recht, seine Beamten, besonders nicht definitiv angestellte, jederzeit nach seinem Ermessen zu verwenden“. Freilich entfuhr ihm auch die Äußerung: „Nach Mainz kommen Sie nicht; das würde ja wie eine Belohnung aussehen“. Auch hörte ich von ihm, daß Direktor D........., ohne daß ich darüber etwas erfahren, sich über mein „aufsässiges“ Benehmen beklagt habe. Auf meine Frage, warum mein Gesuch um Urlaubsverlängerung mit meiner Entlassung beantwortet worden sei, wurde mir der Bescheid: „Sie haben ja nicht nach Büdingen gewollt“. Als ich den wirklichen Sachverhalt festzustellen suchte, wurde der Herr Geheimrat grob und beendigte die Unterredung.

Ich empfand diese ganze Behandlung als schreiend ungerecht und zugleich als feig und verlogen. Ich hatte mir in keiner Weise eine dienstliche Verfehlung zuschulden kommen lassen, gleichwohl bestrafte man mich; denn, daß ich nicht nach Mainz, sondern nach Büdingen versetzt wurde, war für mich bei meinen persönlichen Verhältnissen (die ich hier nicht im einzelnen schildern kann) tatsächlich eine höchst empfindliche Bestrafung. Gleichwohl hatte man nicht den Mut und die Ehrlichkeit, den wahren Grund meiner Versetzung und dann meiner Entlassung einzugestehen. — Goethe sagt einmal „daß ein Fall oft tausende wert sei und sie alle einschließe“. So erscheint mir heute der ganze Vorfall als geradezu typisch für das frühere Regierungssystem in Hessen (und war es nicht auch sonst in Deutschland ähnlich?).

Angeblich war es eine Regierung aus „Fachmännern“, die über den Parteien standen; in Wirklichkeit trieb diese Regierung „nationalliberale“

Parteipolitik, und jeder Beamte, der ultramontaner oder sozialdemokratischer Gesinnung verdächtig war, wurde verfolgt oder wenigstens zurückgesetzt.

Nunmehr hatte ich an mir selbst erlebt, was es bedeutet, wenn man Gesinnungen mit äußeren Mitteln bekämpft. Das war ja auch das Verfahren Bismarcks gewesen, sowohl in seinem Kampf gegen die katholische Kirche wie gegen die Sozialdemokraten. Es erscheint mir heute, da so viele, zumal in den Kreisen der Universität und des akademisch gebildeten Beamtentums, zu einer Verherrlichung des alten Systems neigen, doppelt als Pflicht, auf solche sittliche Schäden des alten Obrigkeitsstaates hinzuweisen. In ihnen offenbart sich zugleich auch der „militaristische" Geist. Die Ursünde alles Militarismus ist es, „Macht vor Recht" gehen zu lassen und damit die Geltung des Rechts überhaupt zu verneinen. Von der Anerkennung des Rechtes anderer Personen und Gemeinschaften aber hängt unsere eigene Menschenwürde und alle echte Geisteskultur ab. Von tiefer Wahrheit ist das Wort Kants: Wenn es keine Gerechtigkeit auf Erden gebe, so habe es keinen Wert, daß Menschen lebten.

Das Wesen der Ungerechtigkeit enthüllt sich eben als dasselbe in seiner Abscheulichkeit, mag es sich um die Vergewaltigung eines Volks oder Volksteils, oder um die eines einzelnen handeln. Der Geist einer Regierung aber, der nach außen bloß Machtpolitik treibt, wird auch im Innern dazu neigen, Macht vor Recht gehen zu lassen. —

Für mein Innenleben war die Ungerechtigkeit, die ich damals erlitt, der Anstoß dazu, meinen Pessimismus zu steigern, zu dem ich schon durch natürliche starke Empfindsamkeit für jegliches Leid und durch den Eindruck der Lektüre Schopenhauers neigte.

So trat das Theodizeeproblem mit voller Wucht in mein philosophisches Grübeln herein, und an ihm ist schließlich mein Gottesglaube zusammengebrochen.

Nachdem ich innerlich ruhiger geworden, mußte ich mir freilich sagen, daß das, was mir widerfahren war, relativ harmlos gewesen, und daß meine Lage immer noch beneidenswert sei im Vergleich mit der von Millionen. Aber ich hatte nun einmal selbst erlebt, was Ungerechtigkeit und Leid bedeuten. Mit um so schwärzeren Farben malte mir nun meine Phantasie das Meer von Bosheit und Qual, das sich uns in unermeßlicher Ausdehnung und Tiefe darbietet beim Blick auf die Menschheit und ihre Geschichte. Ganz unhaltbar schien mir jetzt der Glaube, daß diese Welt das Werk eines allheiligen, allgütigen und zugleich allmächtigen Gottes sein könne.

So wollte es mein Geschick, daß ich der Weltanschauung, für die ich damals litt, gerade durch dieses Leiden innerlich abwendig gemacht wurde. Jedoch war das eine Entwicklung, die sich nicht mit einem Schlage vollzog. —

Zunächst fand ich in dem schweren Leid, das über mich gekommen war, Ablenkung und bald auch Trost in wissenschaftlicher Arbeit. Ich vertiefte mich in Quellenuntersuchungen zur Geschichte der Pädagogik. Bei der Beschaffung des Materials wurde ich aufs liebenswürdigste unterstützt durch den damaligen Direktor der Mainzer Stadtbibliothek, Professor Velke, und seinen Mitarbeiter Dr. Heidenheimer. Es entstanden damals meine Schriften: „Quintilian als Didaktiker und sein Einfluß auf die pädagogisch-didaktische Theorie des Humanismus" und „Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich Joseph (1763—74)".

Frühjahr 1896 fand ich auch wieder Verwendung im Schuldienst, zunächst in Offenbach; im Herbst desselben Jahres kam ich durch den Einfluß Schillers an das Gießener Gymnasium.

Nach dem Zusammenbruch meines katholischen Glaubens hatte ich in der Philosophie Halt gesucht. Aus der Beschäftigung mit ethischen Fragen erwuchs die Schrift: „Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke". Auf grund dieser und der oben erwähnten Untersuchungen zur Geschichte der Pädagogik habilitierte ich mich im Februar 1899 an der Universität Gießen für Philosophie und Pädagogik.

H. Schiller, der im Nebenamt die Pädagogik an der Universität mit den Rechten eines Ordinarius vertrat, hatte mich bei den vorbereitenden Schritten durch Ermutigung, Rat und Empfehlung aufs nachhaltigste gefördert. Schon als Student war mir seine Vorlesung über Geschichte der Pädagogik besonders lehrreich gewesen. Während meiner Zugehörigkeit zu seinem Seminar hatte ich seine eigenen pädagogischen Anschauungen und die Wirkungen seiner pädagogischen Reformbestrebungen im Unterricht des Gymnasiums kennen gelernt. Es war ihm gelungen, ein Lehrerkollegium an seiner Anstalt zu vereinigen, dessen Mitglieder fast alle in seinem Geiste bereitwillig und geschickt arbeiteten. So genoß damals das Gießener Gymnasium größtes Ansehen in der pädagogischen Welt — z. B. veröffentlichte ein Professor der Universität Löwen, Fr. Collard, ein Buch: „La pédagogie à Giessen, Louvain 1893" —, und die Unterrichtsmethoden an

Schillers Gymnasium und die Einrichtungen seines pädagogischen Seminars wurden weithin vorbildlich.

Es war mir nicht vergönnt, noch lange mich seines Rates zu erfreuen. Infolge einer scharfen Kritik, die er in der „Frankfurter Zeitung" (vom 11. 12 und 13. Juli 1899) an der hessischen Regierung übte, wurde er — ohne disziplinargerichtliches Verfahren — in den Ruhestand versetzt. Er wirkte dann noch als Privatdozent der Pädagogik mit großem Erfolg in Leipzig; aber bereits am 11. Juni 1902 ist er gestorben. Seinem Andenken habe ich die Schrift „Hermann Schiller als Pädagog" gewidmet.

Was Pädagogik leisten kann, hat Schiller mir nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in eindrucksvollster Weise gezeigt. Als ich das Unterrichtsverfahren am Gießener Gymnasium kennen lernte und es mit dem Unterricht verglich, den ich selbst am Mainzer Gymnasium empfangen, schien mir der Fortschritt eines Jahrhunderts dazwischen zu liegen.

Das freilich fühlte ich schon damals mit aller Bestimmtheit, daß nicht Einrichtungen, Lehrbücher und Methoden das Entscheidende in der Erziehung bedeuten, sondern die Persönlichkeiten.

Aber sollte ich „Persönlichkeit" werden, um Erzieher sein zu können, sollte ich Studierende innerlich für den Erzieherberuf gewinnen, so mußte ich selbst zu innerer Klarheit kommen, mußte sich mir die Pädagogik gründen auf das philosophische Fundament einer Welt- und Lebensanschauung.

Bei Beginn meiner Lehrtätigkeit an der Universität war ich, trotz meiner 32 Jahre, noch in einem chaotischen Zustand innerer Gärung. Nachdem mir mein religiöser Glaube zusammengebrochen war, wandte ich mich zunächst einer völlig naturalistischen Weltauffassung zu und war bemüht, mich in sie nicht nur hineinzudenken, sondern auch hineinzufühlen. Materialist bin ich nie geworden: davor schützte mich die Tatsache des Bewußtseins als ein Gegenargument von unmittelbar überzeugender Kraft. Dagegen erlöste mich der Atheismus von einem peinvollen Hadern mit Gott. Einem „Gotte" konnte ich nicht verzeihen, daß er Geschöpfe in diese Welt voll Bosheit und Qual versetzte und dafür noch Dank und Preis verlangte: mit einer vernunftlosen „Natur" zu rechten, hatte keinen Sinn; sie forderte dafür auch keine Verehrung. Trost und Vertrauen konnte sie mir freilich auch nicht einflößen. So trieb mein Pessimismus mich bis an den Abgrund der Frage: Willst du überhaupt weiterleben?

Aber mochte ich auch den Selbsterhaltungstrieb verwünschen als eine Fessel, die uns an dieses schlimme Dasein kette: ich fand doch nicht den Entschluß, diese Fessel zu zerreißen.

So erwuchs sich mir als eine erste persönliche Gewißheit die Einsicht: ich will leben.

Von hier aus aber führte die Selbstbesinnung weiter: Ich will nicht nur irgendwie isoliert mein bloß vitales Dasein fristen, sondern ich will in geistigem Austausch mit den Menschen leben, die ich schätze; ich will als Kulturmensch mein Leben und meine Tätigkeit gestalten. Daraus ergaben sich zahlreiche praktische Grundsätze für die Gestaltung meines Verhaltens. Freilich waren diese unter dem Einfluß der naturalistischen Theorie zunächst ziemlich egoistisch gefärbt; neigte ich doch dazu, nunmehr das Leben unter dem Gesichtspunkt des „Kampfes ums Dasein“ zu betrachten und in der Selbstbehauptung den Sinn des menschlichen Daseins zu sehen. Dieser Egoismus war freilich auch eine Art instinktiven Selbstschutzes gegen meine übermäßige Empfindsamkeit und mein fast krankhaftes Mit-Leiden mit dem allgemeinen Weltleid. Vor dem Versinken in ein egoistisches Junggesellendasein bewahrte mich aber meine Liebe zur Jugend und mein Sinn für Freundschaft. Mit drei Freunden — wir nannten uns den „Zaunkönigklub“ — hatte ich in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts allwöchentlich einen philosophischen Leseabend; und auch auf Spaziergängen und Wanderungen habe ich eifrig mit ihnen über philosophische Fragen diskutiert. —

Immer klarer wurde mir allmählich die Einsicht, daß der Naturalismus, der ja mit dem Determinismus untrennbar verbunden ist, meinem sittlichen Bewußtsein nicht gerecht werden könne. Auch die intensive Beschäftigung mit der Philosophie Kants und Euckens führte mich über die naturalistische Grundanschauung hinaus. Wenngleich ich mir weder Kants Postulat von Gott und Unsterblichkeit, noch Euckens metaphysische Lehre vom „kosmischen Ich“ zu eigen machen konnte, so bestärkten ihre Gedanken mich doch in der Einsicht, daß die naturalistische Einstellung uns den Blick verschließe gegen die Eigenart des geistig-sittlichen Lebens, gegen die es leitenden Wertideen gegen seine Freiheit und schöpferische Kraft. Schon damals entstanden einzelne Aufsätze, die ich zusammen mit späteren, in meinem Buche „Natur und Geist“ 1920 wieder veröffentlicht

habe. Das Hauptergebnis meiner Beschäftigung mit Kant wurde aber mein Buch „Kants Ethik" (1904).

Darüber ruhte die Arbeit auf pädagogischem Gebiet nicht. Aus lebhafter Anteilnahme an dem damaligen Streit um Neuordnung des Berechtigungswesens und aus Vorlesungen über Geschichte der Pädagogik erwuchs mein Buch „Die Reformbewegung auf dem Gebiete des preußischen Schulwesens 1882—1901" (1901).

Einer Anregung Schillers folgend, hatte ich mich auch in die pädagogische Psychologie eingearbeitet und in der „Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie", die Schiller mit Theodor Ziehen herausgab, zwei Schriften veröffentlicht.

Die erste behandelte „Die Wirksamkeit der Apperzeption in den persönlichen Beziehungen des Schullebens" (1899). Ich habe darin das niedergelegt, was ich einer auf Einfühlung beruhenden Psychologie an wertvollen Einsichten für das Schulleben verdankte. (In umgearbeiteter und beträchtlich erweiterter Fassung ist diese Schrift 1915 unter dem Titel: „Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie" wieder erschienen.)

Die zweite der oben erwähnten Abhandlungen hatte zum Inhalt „Kritische Untersuchungen über Denken, Sprechen und Sprachunterricht" (1900). Aus der Arbeit daran erwuchsen mir zwei Probleme von größerer Tragweite. An erster Stelle die Frage nach der Eigenart des Denkens im Unterschied vom sinnlich-anschaulichen Vorstellen. Unter dem Einfluß des Naturalismus hatte ich dazu geneigt, mir das gesamte Seelenleben einschließlich des Denkens im Sinne des Sensualismus und der Assoziationslehre theoretisch zurechtzulegen. Aber dazu wollte doch das unmittelbare, freilich kaum zu greifende Bewußtsein von Denkvorgängen wenig stimmen.

An zweiter Stelle beschäftigte mich die Frage, wieweit die experimentellen Methoden in der Psychologie auch für die Pädagogik nutzbar gemacht werden könnten.

Es gelang mir, indem ich die Kosten der Stellvertretung übernahm, ein Jahr Urlaub für wissenschaftliche Arbeit zu erhalten. Dieses brachte ich in Würzburg (1904/05) zu.

Auf dem ersten Kongreß für experimentelle Psychologie, der im April 1904 in Gießen stattgefunden hatte, war mir besonders Oswald Külpes Persönlichkeit aufgefallen. Sein Vortrag („Versuche über Abstraktion") hatte durch die Verbindung spezial-

wissenschaftlicher Exaktheit und philosophischen Sinnes nachhaltigen Eindruck auf mich geübt. So kam ich zu dem Entschluß, unter seiner Leitung mich in die experimentelle Psychologie einzuarbeiten. In seinem Würzburger Institut stellte ich die „experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Denken" an, deren Ergebnisse ich in einer größeren Abhandlung im VIII. Bande des „Archivs für die gesamte Psychologie" veröffentlicht habe.

Durch die psychologischen Grundanschauungen, die ich mir in Würzburg erarbeitet hatte, wurde auch die Auseinandersetzung mit der sensualistischen Psychologie bestimmt, die mein Buch „Empfindung und Denken" (1908) durchzieht. Nicht minder waren sie maßgebend für meinen Versuch einer Gesamtdarstellung der wichtigsten experimentell-psychologischen Methoden und Ergebnisse, die ich unter dem Titel „Psychologie" (1914, 2. Aufl. 1920) herausgab.

Bei meinen experimentellen Untersuchungen hatte sich mir als besonders bedeutsam herausgestellt der Unterschied zwischen dem, was uns im Bewußtsein als anschaulich Gegenständliches, als deutlich vom Ich Ablösbares, gegeben ist, und dem, was als Zustand oder Betätigung des Ich erlebt wird; denn dieses läßt sich nicht eigentlich vom Ich ablösen, nicht gleichsam objektivieren, und doch wissen wir davon unmittelbar. Wenn ich so unterscheide, stelle ich zunächst die äußersten Grenzfälle gegenüber, wie z. B. das Wahrnehmen eines farbigen Körpers, wobei dieser als ein deutlich von mir verschiedenes Objekt, als ein Nicht-Ich mir gegenübersteht, und einen eben in mir aufblitzenden Gedanken oder einen raschen Willensentschluß, bei denen ich vergebens versuche, das eigentliche Erlebnis mir zu objektivieren, es gleichsam anschaulich vor mich hinzustellen, während ich doch unmittelbar und sicher weiß, daß und was ich gedacht oder gewollt habe.

Nun finden sich zwischen jenen Grenzfällen zahlreiche Übergänge, Erlebnisse mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt (ja man kann zweifeln, ob die Grenzfälle selbst in absoluter Reinheit vorkommen); ferner kann man versuchen, in unmittelbar rückschauender Betrachtung das Anschauliche, d. h. das Empfindungsmäßige an den Erlebnissen von vorwiegend ichhaftem Charakter zu fassen und gleichsam zu objektivieren. Aber es wäre ein bloßes Vorurteil, wollte man meinen, in dem, was sich derart objektivieren, als Empfindungsbestand auffassen und benennen läßt, das Erlebnis selbst in seiner Ursprünglichkeit und Totalität zu haben. Unser unmittelbares Wissen z. B. von einer Freude, sagt uns, wie anders und wieviel reicher das damit bezeichnete Erlebnis ist, als der Bestand an Empfindungen, die wir daran feststellen können, wenn wir unsere freudige Stimmung gleichsam vom Ich abzulösen und zu objektivieren suchen.

Nun wird der Sachverhalt noch dadurch verwickelter, daß in unanschaulichen Erlebnissen und gerade in solchen, in der Regel etwas Gegenständliches gemeint (gedacht, geschätzt, gewollt) sein kann, und daß auch dieses Gegenständliche (Objektive) nicht anschaulich vor uns steht, oder daß wir das bestimmte Bewußtsein haben, das anschaulich Gehabte gibt das, was wir eigentlich meinen (z. B. Allgemeines) gar nicht oder nur ganz unzulänglich wieder: so wenn wir z. B. an das Dreieck überhaupt denken und irgendein bestimmtes schwebt uns anschaulich vor. So ist also auch der gegenständliche Sinn unseres Denkens, Wollens und Werdens meist in dieser unanschaulichen Form gegeben, mithin durch Empfindungen nicht darstellbar.

Mit diesen Einsichten war für mich der psychologische Sensualismus überwunden. Er mag immerhin als regulative Maxime in der Psychologie gelten: man strebe also danach, in allen Erlebnissen möglichst den Empfindungsbestand festzustellen, aber man behaupte nicht von vornherein, sie müßten sich vollständig als Empfindungskomplexe auffassen lassen. So wenig nach Kant der „Newton des Grashalms" je erscheinen wird, so wenig wird der „Newton des Gedankens" kommen, der auch nur den einfachsten Denkakt und seinen Sinn restlos auf Empfindungen zurückzuführen vermöchte.

Dankbar erkenne ich an, daß mir für diese Überwindung des Sensualismus die Werke Hugo Münsterbergs („Grundzüge der Psychologie" 1900) und Edmund Husserls („Logische Untersuchungen" 1900) sehr förderlich gewesen sind. —

In diesem Zusammenhang ergab sich mir auch ein Urteil über die Bedeutung der experimentellen Psychologie für die Pädagogik.

Die experimentelle Psychologie, soweit sie objektivierend verfährt und den Bewußtseinsbestand möglichst genau festzulegen sucht, wird doch wesentlich auf das Anschauliche angewiesen bleiben, und so werden ihr die zentraleren und intimeren Gebiete des Seelenlebens um so weniger zugänglich sein, je inniger sie mit dem Ich verschmolzen sind. Aber jede wirkliche Erziehung will das Ich in seinem Innersten beeinflussen. So wird für den Erzieher doch immer von entscheidender Bedeutung die Fähigkeit sein, auf grund des unmittelbaren Wissens vom eignen Seelenleben sich in die Seelen seiner Zöglinge einzufühlen, sie in ihrem Denken, Werden und Wollen, intuitiv zu verstehen. Für die Ausbildung dieser Fähigkeit aber ist wichtiger als experimentelle Psychologie, angeborenes Talent und — Liebe zur Jugend: sie vor allem schärft den psychologischen Blick und lehrt auch da noch Seelenleben verstehen, wo wissenschaftliche Methoden versagen.

Der Aufenthalt in Würzburg und der Verkehr mit Külpe, mit dem mich bald Freundschaft verband, war mir aber nicht nur für die Förderung meiner psychologischen Einsichten bedeutsam, sondern auch für die Klärung und Festigung meiner philosophischen Grundanschauungen, besonders meiner erkenntnistheoretischen. Am Denken interessierte mich nicht

nur die psychologische Seite: das Wie unserer Denkerlebnisse, sondern nicht minder die erkenntnistheoretische: die Geltung der Denkinhalte, Wesen und Tragweite unseres Erkennens. Im Hintergrund wirkte dabei stets das religiöse Interesse. Wenn ich den Aufschlüssen, die mir die Kirche über die letzten Geheimnisse anbot, keinen Glauben mehr zu schenken vermochte, so konnte vielleicht das eigene metaphysische Denken über die Grenzen der wahrnehmbaren Welt vordringen. Aber was heißt überhaupt Metaphysik und in welchem Sinne ist sie möglich? Dies Problem mußte in die Erkenntnistheorie hineinführen. Mit ihr beschäftigte sich ja auch Külpe aufs eindringlichste. Wir begegneten uns auf dem Boden einer Grundanschauung, die wir als „kritischen Realismus" bezeichneten. Ich habe sie später in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie" (1909; 2. Aufl. 1921) dargestellt.

Oswald Külpe (gestorben 1915 als Professor in München) ist es nicht vergönnt gewesen, sein großes erkenntnistheoretisches Werk, sein eigentliches Lebenswerk, zu vollenden; nur den ersten Band seiner „Realisierung" hat er selbst veröffentlicht; einen zweiten habe ich aus seinem Nachlaß 1920 herausgegeben; der dritte (Schluß)-Band wird folgen, sobald der Verleger (Hirzel,Leipzig) zur Veröffentlichung bereit sein wird. Seiner Aufforderung desselben Verlegers entsprechend, besorge ich die nötig werdenden Neuauflagen von Külpes „Einleitung in die Philosophie". (Die Zehnte ist 1921 erschienen.)

In der Zeit meines Urlaubes 1904/05 habe ich auch meinen bisherigen religiös-philosophischen Entwicklungsgang in Briefen an eine Freundin dargestellt. Ich habe diese Briefe erst viel später herausgegeben und ihnen dabei einige hinzugefügt, die den weiteren Verlauf meiner inneren Entwicklung schilderten. Das Buch ist unter dem Titel „Glauben und Wissen" (1919; 2. Aufl. 1920) erschienen. Mein innerer Entwicklungsgang muß wohl einen gewissen typischen Charakter tragen, denn in zahlreichen Zuschriften versicherten mir Unbekannte, daß sie ähnliche Wandlungen durchgemacht hätten.

In die Würzburger Zeit fällt auch die Abfassung meines Romans „Katholische Studenten", den ich unter dem Decknamen „August Friedwalt" 1905 erscheinen ließ. Er sollte in der Hetze, die damals an unseren Universitäten gegen die katholischen Verbindungen tobte, versöhnend und aufklärend wirken, indem er

versuchte, ein getreues Bild des Lebens in einer solchen Verbindung zu schildern. (Ich selbst war in meiner Heidelberger Zeit Mitbegründer der farbentragenden katholischen Verbindung „Arminia".)

In Würzburg hatte ich auch persönliche Fühlung gesucht mit jener Gruppe katholischer Theologen, die wie Schell, Merkle u. a. der modernen Geistesentwicklung verständnisvoller und freundlicher gegenüberstanden als die Mehrzahl ihrer Glaubensgenossen und die darum als „Modernisten" verdächtigt und heftig angegriffen wurden. Ich hoffte, daß die von ihnen vertretene freiere Auffassung der katholischen Lehre mir doch vielleicht es noch ermöglichen würde, im Rahmen dieser Lehre einen Platz für mich und meine philosophischen Ansichten zu finden. Allein durch die schroffe Verurteilung des Modernismus, die Papst Pius X. in seiner Enzyklika „Pascendi" vom 8. September 1907 und in dem Motuproprio vom 1. September 1910 aussprach, sah ich diese meine Hoffnung endgültig zerstört. Ich zog daraus die praktische Folgerung, indem ich aus der katholischen Kirche austrat, unbeschadet der hohen Schätzung, die ich ihr auch damals entgegenbrachte und heute noch entgegenbringe. Ich meine freilich, sie würde ihrer eigenen Idee, eine katholische d. h. wahrhaft allgemeine Kirche zu sein, mehr entsprechen, wenn sie im ruhigen Vertrauen auf den objektiven Wert ihrer geistigen Güter der freien Entwicklung der Einzelnen mehr Spielraum ließe und in ihrem pädagogischen Verhalten nicht so vorwiegend sich beherrschen ließe von dem ängstlichen Grundsatz des Behütens. —

Während des in Würzburg verbrachten Urlaubs fand ich endlich noch Zeit, mich zum ersten Male in Nietzsches Werke zu vertiefen. Den besten Schlüssel dazu fand ich in der ausführlichen Nietzsche-Biographie seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche. Durch sie wurde mir Nietzsches Persönlichkeit lieb und verständlich, und von der Persönlichkeit aus verstand ich auch die Werke, zuletzt den „Zarathustra", zu dessen tieferer Würdigung mir diejenige nicht wenig verhalf, mit der ich 1909 den Bund fürs Leben schloß: Paula Platz, einer Tochter des Oberregierungsrates Dr. Platz aus Stuttgart, zu der sich die ersten Beziehungen ebenfalls in Würzburg angeknüpft hatten. Uns beiden ist der „Zarathustra" eine Art Bibel geworden. Mit Freude bin ich darum jüngst der Aufforderung eines Stuttgarter Verlegers nachgekommen, einen Kommentar zu diesem unsterblichen Werke zu schreiben. —

Nach meiner Rückreise aus Würzburg und dem Ablauf meines Urlaubs hatte ich wieder meine Doppeltätigkeit am Gießener Gymnasium und an der Universität aufgenommen. Bei der Feier des dreihundertjährigen Bestehens des Gymnasiums im Jahre 1907 wurde mir der Auftrag, die Festrede zu halten. Ich habe sie in sehr erweiterter Form veröffentlicht unter dem Titel: „Geschichte des Landgraf-Ludwig-Gymnasiums zu Gießen" (1907).

Im Herbst 1909 legte Karl Groos, der neben Hermann Siebeck Ordinarius der Philosophie und Pädagogik in Gießen war, sein Amt nieder, um freie Zeit für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu gewinnen. Ich wurde im Frühjahr 1910 sein Nachfolger. Nicht leicht ist es mir geworden, auf meine Lehr- und Erziehertätigkeit am Gymnasium zu verzichten. Indessen auch für mein Wirken an der Universität und auf literarischem Gebiet schwebte mir weiterhin das pädagogische Ziel vor. Ich hatte, wie oben erwähnt, auf der Universität nicht einen Lehrer der Philosophie gefunden, der mir wirklich innerlich etwas bedeutet hätte. So war ich auf das philosophische Nachdenken und auf ein selbständiges Bücherstudium angewiesen. Dabei machte ich die Erfahrung, wie sehr das Eindringen in unsere so gehaltreiche philosophische Literatur oftmals durch eine abstrakte, dunkle fremdwörterreiche Sprache erschwert wird. Auch begegneten mir nicht selten Menschen, die von Natur philosophisch interessiert und begabt, doch den Anschluß an unsere deutsche Philosophie nicht gefunden hatten infolge der Schwerverständlichkeit der meisten philosophischen Bücher und die darum bei ihrem naturwüchsigen Philosophieren manche Irrwege einschlugen, die sie bei einiger Kenntnis der Literatur leicht hätten vermeiden können.

Ich selbst hatte nach dem Zusammenbruch meines Glaubens in der Philosophie meine Führerin gefunden; ich hatte tief erlebt, daß echte Philosophie keine lebensfremde Spekulation ist, sondern sich herausentwickelt aus dem Sich-Versenken in die großen Menschheitsfragen, die jedem Nachdenklichen, besonders wenn er der Autorität der Kirche entwächst, sich aufdrängen müssen. So glaubte ich aus meinen Erfahrungen heraus nach Kräften dazu beitragen zu müssen, der Philosophie den geistigen Einfluß zu geben, den unser Volk, soweit es der kirchlichen Leitung entfremdet ist, notwendig braucht, zumal es vielfach sein philosophisches Interesse an oberflächlichem Materialismus und Naturalismus befriedigt. Je klarer und be-

stimmter mir selbst wieder ein Daseinsziel, ein Lebenssinn sich zeigte, um so stärker war ich auch von jenem pädagogischen Trieb beherrscht, dem Goethe in den Worten Ausdruck verleiht: „Warum sucht ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" Freilich erkannte ich auch unter dem Einfluß Nietzsches mehr und mehr: der Weg, den ich einem anderen zeigen kann, ist nicht der Weg zu mir, sondern der Weg zu sich selber, zu seinen innersten Werterlebnissen und Idealen. Darum lag es mir immer fern „Schule zu machen".

Neben diesen feinsten Aufgaben der Seelenführung, die bestimmt ist, heranreifende Menschen höheren inneren Ranges ihrer individuellen Bestimmung zuzuleiten, habe ich die Tragweite der pädagogischen Beeinflussung, wie sie im Unterricht von Massen geübt werden kann, nie besonders hoch angeschlagen, aber vor ihrer Unterschätzung bewahrten mich doch meine Erfahrungen am Gießener Gymnasium unter Schillers Leitung. Hier war mir klar geworden, wieviel eine pädagogisch durchdachte Gestaltung des Unterrichtes doch zu bedeuten habe. Andrerseits hatte ich auf der Universität Beispiele einer geradezu jämmerlichen pädagogischen Unfähigkeit erlebt. Dabei findet aber bis heute der Gedanke einer Hochschulpädagogik ein schier unüberwindliches Hemmnis an dem Forscherbewußtsein der Dozenten. Unter deren Einfluß neigen sogar unsere werdenden Oberlehrer noch dazu, in der Pädagogik eine Disziplin zu sehen, die eigentlich nur für die „Schulmeister" an den Volksschulen nötig sei.

Angesichts dieser Verhältnisse erschien und erscheint es mir als wichtige Aufgabe, der Pädagogik die ihr gebührende Stellung an der Hochschule zu verschaffen und dazu beizutragen, daß unter Überwindung alles Gelehrtendünkels ein gemeinsames pädagogisches Bewußtsein und Pflichtgefühl alle Erziehenden und Lehrenden vom Kindergarten an bis zur Universität erfülle.

So war denn auch meine weitere literarische Tätigkeit vor allem pädagogisch orientiert. Ich nenne meine (von der Universität Straßburg mit dem Lamey-Preis ausgezeichnete) Schrift „Das Problem der staatsbürgerlichen Erziehung" (1912); meine Schilderung der „Freideutschen Jugendbewegung" (1915, 4. Aufl. 1922); meine knappe Darstellung der philosophischen Disziplinen in Lambecks „Philosophischer Propädeutik" (1919); mein Buch „Weltanschauung und Erziehung" (1921), das eine philosophische Grundlegung der Pädagogik enthält mit ausdrücklicher

Bezugnahme auf unsere gegenwärtigen inneren Nöte, die gerade auch viele unserer jungen Lehrer teils in Mutlosigkeit und Skeptizismus, teils in extreme Umsturzideen hineintreiben.

Meine pädagogisches Wirken beschränkte sich dabei nicht auf die Lehrtätigkeit an der Universität und die Schriftstellerei; ich suchte auch persönlich Fühlung mit der freideutschen Jugendbewegung, wirkte mehrfach bei Fortbildungskursen für Lehrer und Oberlehrer mit, beteiligte mich seit 1919 rege an der Volkshochschularbeit, von der ich segensreiche Wirkung für die Überwindung der inneren Zerklüftung unseres Volkes erhoffe; endlich gibt mir meine Ernennung zum außerordentlichen Mitglied des hessischen Oberschulrats Gelegenheit bei Schulreformen mitzuarbeiten.

Aus dem mich beherrschenden pädagogischen Interesse heraus gestaltete ich auch meine neueren philosophischen Schriften möglichst schlicht und verständlich. Sie sollen teils als Lehr- und Hilfsbücher den akademischen Unterricht unterstützen, teils philosophisch interessierten Kreisen den Zugang zur Philosophie vermitteln. In diesem Zusammenhang wären zu nennen — abgesehen von den schon früher erwähnten Schriften: „Einführung in die Erkenntnistheorie", Glauben und Wissen" und „Natur und Geist"—„Das Problem der Willensfreiheit" (1911, 2. Aufl. 1918), meine „Geschichte der Philosophie" in vier Bändchen zuerst 1912, jetzt z. T. in 5. Aufl. vorliegend), meine „Ethik" (1918) und meine aus Volkshochschulkursen verwachsene „Sittenlehre", für die in der „Ethik" die theoretische Grundlegung gegeben ist; endlich ein Buch über „Fichte" (1920).

Neben dem pädagogischen Ziel und in engster Beziehung mit ihm war für diese literarische wie auch für meine Lehrtätigkeit) das Bestreben maßgebend: zu einer Verständigung der verschiedenen Richtungen beizutragen, nicht durch Verwischung ihrer Unterschiede und durch charakterlose Kompromisse, sondern durch klare Erkenntnis ihrer relativen Berechtigung und ihrer Grenzen. —

Die Frage nach der Möglichkeit und dem Erkenntniswert einer Metaphysik, die mir etwa einen Ersatz bieten könnte für die verlorenen Glaubensvorstellungen, hatte mich zu den erkenntnistheoretischen Fragen geführt. So habe ich mich immer wieder aufs neue mit Kant und den wichtigsten neukantischen Richtungen beschäftigt. Gerade weil ich selbst dem erkenntnistheoretischen

Realismus zuneigte, habe ich jahrelang mit dem Idealismus der „Marburger Schule" Cohens innerlich gerungen; auch mit dem Positivismus Machs habe ich mich lebhaft auseinandergesetzt. Allmählich glaube ich zu einer Synthese dieser drei erkenntnistheoretischen Hauptrichtungen gelangt zu sein, die jeder ihr relatives Recht läßt.

Geht man vom einzelnen Subjekt und seinem Welterleben und Welterkennen aus, so liegt das Recht des Positivismus darin, daß er Anleitung gibt, uns „von allem Wissensqualm zu entladen" und uns das zweifelsfrei „Gegebene", das in unmittelbarer Anschaulichkeit Vorhandene zum Bewußtsein zu bringen und so ein Bereich größter Sicherheit aufzuweisen und abzugrenzen.

Freilich dieses anschaulich Gegebene, der Inbegriff der Empfindungen, ist noch keine „Natur", keine „Welt" im Sinne eines geordneten Kosmos. Dazu muß dies „Gegebene" durch das unanschauliche begriffliche Denken (vgl. oben S. 12f.) aufgefaßt, gedeutet, ergänzt werden. Dieser Bedeutung des Denkens scheint mir nun der Positivismus (besonders in seiner Zuspitzung zum Pragmatismus) nicht gerecht zu werden, sofern er im Denken nur eine möglichst einfache „ökonomische" Zurechtlegung des Gegebenen sieht. Vollends wird der Wahrheitsbegriff seines eigentlichen Sinnes beraubt, wenn man das biologisch oder ethisch Nützliche als das Wahre bezeichnet. Erst dann, wenn man dem Wahrheitsbegriff seine ursprüngliche Bedeutung: Übereinstimmung von Denkinhalten mit den gemeinten Sachverhalten beläßt, kann man hinterher die Frage aufwerfen, ob und inwieweit Wahrheitserkenntnis nützlich oder schädlich ist.

Der kritische Idealismus steht dem Positivismus in einer gerechten Würdigung der Empfindung nach, soweit er dazu neigt, in dieser nur das „Fragezeichen", das zu bestimmende X zu erblicken und dabei zu übersehen, daß die Empfindung uns nicht bloß Fragen stellt, dem Denken nicht bloß den Anstoß gibt, sondern auch weiterhin zu seiner Kontrolle dient und den Prüfstein abgibt für die Richtigkeit der Hypothesen, die wir im Denken bilden.

Weit mehr als dem Positivismus verdanken wir dagegen dem Idealismus für die Erkenntnis der Denkleistungen. Tiefe Einsichten in den Zusammenhang der Kategorien und in die apriorischen Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften und ihre Beziehungen zueinander sind uns durch Vertreter des Idealismus wie Cohen, Natorp, Cassirer u. a. erschlossen worden. Aber

diese idealistischen Forschungsergebnisse über das Denken, ebenso wie die Würdigung der Empfindungen durch den Positivismus können m. E. von dem kritischen Realismus durchaus anerkannt werden. Er bringt noch hinzu oder vielmehr er bewahrt sich aus dem naiven Realismus des gewöhnlichen Lebens die Überzeugung, daß in den Empfindungen eine von den erkennenden Subjekten unabhängig bestehende Realität sich kundgibt („erscheint"), und daß diese auf Grund der Empfindungen von dem Denken in fortschreitendem Maße bestimmt, keineswegs aber „abgebildet" wird, (wie der naive Realist annimmt, und wie in der Regel auch dem kritischen Realismus irrigerweise vorgeworfen wird).

Wie kommen nun aber Positivismus und Idealismus zur Leugnung der Realität?

Der Positivismus, indem er sich auf den Standpunkt des Einzelsubjekts stellt und fragt: was ist mir mit zweifelsfreier Sicherheit anschaulich gegeben? Dazu gehört nun, wie er meint, die reale Außenwelt (aber auch die Gesamtheit der anderen Subjekte) nicht. Und wenn man einmal die ursprüngliche Überzeugung von der Existenz dieser realen Welt aufgegeben hat, so kann man durch logische Beweise auch nicht wieder zu einer absoluten Sicherheit von ihr gelangen. Wer nun auf das völlig Sichere im Erkennen sich beschränken will, von dem ist es verständlich, daß er versuchen wird, ohne die Annahme der realen Welt auszukommen, wie das der Positivist tut.

Freilich bleiben die Vertreter des Positivismus in der Regel nicht bei der solipsistischen Beschränkung auf das ihrem eigenen Ich zweifellos Gegebene stehen, sondern setzen ohne weiteres auch die anderen Subjekte als unabhängig von ihnen existierend voraus. Nur scheint mir die Tatsache, daß diese Subjekte sich in einer gemeinsamen Außenwelt wissen und daß deren Erforschung zu übereinstimmenden Ergebnissen führt, allein durch die Annahme begreiflich zu werden, daß in dieser Außenwelt ebenfalls ein realer Faktor sich bekundet, dessen stetige, dauernde Existenz die Wahrnehmungslücken ausfüllen kann. Z. B. ich sehe nach dem Feuer in meinem Ofen. Vor einer halben Stunde hatte ich ein paar Stück Holz hineingelegt, jetzt bemerke ich darin einen Haufen noch glühender Asche. Wollen wir uns das erklären, so müssen wir doch einen realen Vorgang voraussetzen, der keinem Subjekt gegeben war, von dessen Existenz ich aber darum doch praktische Gewißheit habe.

Gegenüber dem Bedürfnis dies Wirkliche als stetig (kontinuierlich) zu fassen (worauf doch alle Naturwissenschaft ruht), muß das Bedenken, daß wir dies körperliche Reale nicht im strengen Sinne zur anschaulichen Gegebenheit bringen können, zurücktreten.

Die Behauptung Berkeleys, daß real Existieren (des Körperlichen) identisch sei mit dem Wahrgenommen-werden (esse = percipi) erscheint mir evident falsch; sie hebt den Sinn, den ich mit real Existieren verbinde, auf und damit den Sinn von „Wahrnehmen". Denn dieses bedeutet mir ein Auffassen eines Realexistierenden (mag immerhin die Art, wie es sich in meinem Bewußtsein darstellt, auch von diesem letzteren abhängen). Darum vermag ich auch nicht den Sinn der realen Existenz des Körperlichen lediglich in einer Gesetzmäßigkeit auftretender oder erwarteter Bewußtseinsinhalte zu erblicken. —

Der kritische Idealismus nimmt seinen Standpunkt nicht wie der Positivismus im Bewußtsein des einzelnen Subjekts, sondern im „wissenschaftlichen Bewußtsein". Er setzt einfach die Inhalte der Wissenschaften, losgelöst von denkenden Individuen, die sie geschaffen haben, als gegeben voraus und sucht die obersten Begriffe und allgemeinsten Voraussetzungen durch logische Analyse festzustellen. Selbstverständlich müssen dann alle Gegenstände der Wissenschaften mit diesen Begriffen sich fassen lassen, ja man kann den Ausdruck wagen, daß sie durch diese Begriffe „erzeugt" werden, da ja das „Material der Empfindungen", d. h. das den Subjekten anschaulich Gegebene, an und für sich noch keine „Gegenstände" darstellt, sondern erst durch die Begriffe und Urteile den Charakter des „Gegenständlich-Realen" erhält. Dieses wird so mit dem „Gesetzlichen" identifiziert.

Da wir nur vermittelst unserer Begriffe denken können, so gibt es für diesen idealistischen Standpunkt in der Tat nichts „außerhalb" des Denkens und „unabhängig" von ihm, nichts „Denkfremdes", nichts „Transzendentes", kein „Ding an sich" und kein Wissen von ihm, also keine „Metaphysik". Denn weil der Idealist vermöge seiner apriorischen Einstellung nur die Begriffe (sofern sie in ihrer Gesamtheit den Inhalt der Wissenschaften bilden) sieht, so ist auch „Ding an sich" (oder „Realität") für ihn lediglich ein Begriff, also nichts vom Denken Unabhängiges.

Diese idealistische Betrachtungsweise ist in ihrer Art sinnvoll, berechtigt und fruchtbar; nur muß sie streng in ihrer Besonderheit festgehalten und in ihrer Tragweite nicht überschätzt werden.

Zunächst sollte man innerhalb des Idealismus nur von Begriffen und Urteilen im Sinne von Denkinhalten reden und alle psychologischen Ausdrücke wie Sinnlichkeit, Verstand, Vorstellen, Denken usw. meiden. Denn man sieht ja von dem Seelenleben der Individuen völlig ab; auch geschieht für diese zeitlos-logische Betrachtung nichts. Und wenn man von „wissenschaftlichem Bewußtsein“ oder „Bewußtsein überhaupt“ redet, so sollte man nicht übersehen, daß dies nur eine Redewendung ist, um das Absehen vom individuellen Bewußtsein auszudrücken, also lediglich eine Fiktion.

Die transzendental-logische Denkweise des Idealismus (wenn sie nicht selbst in die von ihr verpönte metaphysische umschlagen soll) wird auch gar nicht die Wirklichkeit eines überindividuelleh „Bewußtseins überhaupt“ oder eines „erkenntnistheoretischen Ich“ behaupten dürfen. Ebenso muß sie von der Wirklichkeit all der Begriffe und der Voraussetzungen, die sie als das A priori der einzelnen Wissenschaften feststellt, völlig absehen, da es ihr ja nur auf den Denkinhalt, den „Sinn“, ankommt.

Aus dieser Erwägung aber geht hervor, daß das Problem der Realität außerhalb der Zuständigkeit der transzendental-logischen Betrachtung des Idealismus liegt. Denn dieses Problem erhebt sich nur für den, der vom Standpunkt des Einzelbewußtseins ausgeht.

Daß wir in diesem Bewußtsein mit zweifelsfreier Gewißheit Wirklichkeit erleben und um diese wissen, darüber ist man seit Descartes' cogito, ergo sum einig. Von hier aus bleibt die Frage sinnvoll: ob die anschaulich gegebene „Welt“ lediglich Bewußtseinsinhalt ist, oder ob sie als die Erscheinung eines auch unabhängig von dem erkennenden Bewußtsein der Einzelsubjekte existierenden Realen zu fassen ist. Der Positivismus bejaht das erste, der Realismus das zweite. Zwischen ihnen besteht ein gerader Gegensatz, der zugunsten des Realismus seinen Ausgleich findet durch die Erkenntnis, daß die Existenz der realen Außenwelt zwar nicht logisch beweisbar ist, aber eine ursprüngliche Überzeugung darstellt, die sich uns im praktischen Leben wie in den Einzelwissenschaften fortdauernd bewährt. (Dabei bleibt übrigens noch zu beachten, daß wir den Begriff des „bloßen Bewußtseinsinhaltes“ gar nicht bilden könnten, wenn wir nicht den des Realen als des auch vom Bewußtsein Unabhängigen voraussetzten.)

Der kritische Idealismus aber sollte als solcher in diesem Streit neutral bleiben. Denn wenn er die apriorischen Voraussetzungen

und den Begriffsapparat der Wissenschaften feststellt, bewegt er sich in der idealen Sphäre bloßer Gedankeninhalte, bloßer Bedeutungen, die für sich nichts Wirkliches sind, und er kann seine Aufgaben lösen, ohne zu der Realitätsfrage Stellung zu nehmen.

Er sollte auch nicht von einem „Erzeugen" des Seins reden, denn ein Erzeugen wäre ein zeitlicher Vorgang; aber nur wirkliche Urteilsakte verlaufen in der Zeit, nicht (unwirkliche) Urteilsinhalte, auf die sich doch die transzendental-logische Betrachtung des Idealisten beschränken muß. Daß alles, über das wir überhaupt denken und sprechen, insofern Objekt für ein Subjekt sein, also die Form (den Charakter) der Bewußtheit haben muß, kann der Realist ohne weiteres als selbstverständlich zugeben. Aus dieser sog. „Bewußtseins-Immanenz" folgt aber noch durchaus nicht, daß alles, was real existiert, an sich die Form der Bewußtheit haben müßte. Wenn alles, worüber Aussagen gemacht werden, Objekt für ein Subjekt werden muß, so muß deshalb doch nicht alles, was existiert, Objekt sein. Ferner: daß es Objekt ist, besagt noch nicht, daß es nur Objekt ist. Es kann zugleich „Ding an sich", „bewußtseinstranszendent" sein.

Der Begriffsapparat der sog. Realwissenschaften bleibt genau derselbe, ob wir den Sinn ihrer Forschungsarbeit darin sehen: von gegebenem Empfindungsstoff ausgehend, ein Sein zu „erzeugen", oder eine vorhandene Realität zu bestimmen.

Höchstens könnte der Idealist die strenge Geltung apriorischer Sätze wie des Kausalsatzes dadurch zu erweisen suchen, daß er erklärt: durch diese Sätze wird das Gegenständliche erst geschaffen; Wirklichkeit, Realität bedeutet gar nichts anderes als die Geltung solcher Urteile.

Indessen, man muß beachten, daß die Geltung z. B. eines Naturgesetzes, das ein Ursachverhältnis ausdrückt, im einzelnen nur so dargetan werden kann, daß irgendeine Empfindung eintritt, die wir auf grund bisheriger Erfahrung erwarten. Wir müssen etwa durch neueintretende Empfindungen in der Lage sein festzustellen, daß der Zeiger an einem Elektroskop sich bewegt oder Lakmuspapier sich rot färbt. Ob aber diese Empfindungen eintreten werden, das können wir nie a priori mit zweifelsfreier Gewißheit wissen.

So muß also auch der Idealist mit einem Faktor rechnen, von dem er a priori nichts weiß und der insofern unabhängig von seiner Erkenntnis ist: dem Auftreten der Empfindungen. Der

Realist geht nur insofern einen Schritt über ihn hinaus, als er diese Empfindungen nicht als eine letzte, unerklärbare Tatsache einfach hinnimmt, sondern in ihr Erscheinungen einer Realität sieht, und indem er den Sinn der Gedanken, durch die wir die Empfindungen auffassen und deuten, darin erblickt, daß wir dadurch jene Realität in fortschreitendem Maße bestimmen. Die apriorischen Sätze aber, wie der Kausalsatz, sind für den kritischen Realisten Voraussetzungen, deren Gültigkeit für alle Zukunft er zwar nicht streng beweisen kann, die er aber zuversichtlich annimmt. Sie gelten ihm demnach als „regulative Ideen".

Dabei kann er alles, was der Idealismus für die Feststellung apriorischer Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften geleistet hat, in seinen kritischen Realismus hineinnehmen; daß er andererseits in dem Realismus des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften (auch des religiösen Glaubens) einen berechtigten Kern findet, darin wird er, wenn auch keinen Beweis, so doch eine erfreuliche Unterstützung seiner Ansicht erblicken.

Der kritische Realismus erweist sich endlich insofern als die weitere, umfassendere Ansicht, als er den Weg zur Metaphysik frei gibt, nicht zu einer a priori spekulierenden, sondern einer auf dem festen Boden Erfahrungswissenschaften sich aufbauenden empirisch-induktiven Metaphysik.

Von den Erfahrungswissenschaften unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, daß sie Probleme in Angriff nimmt, die über den Rahmen der einzelnen Wissenschaften hinausreichen, und daß sie insofern eine möglichst tiefdringende und umfassende Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit in ihren wesentlichen Zügen anstrebt.

Eine scharfe Grenzlinie für unser Erkennen liegt nicht erst zwischen Einzelwissenschaft und Metaphysik, sondern schon da, wo die Einzelwissenschaft über das anschaulich Gegebene hinausgeht und es als „Erscheinung" vom Realen auffaßt. Es entspricht leider nicht dem allgemeinen Sprachgebrauch, wäre aber sachlich begründet, wenn man schon mit der Annahme von Realitäten innerhalb der Einzelwissenschaften das „Metaphysische" beginnen ließe.

Nach realistischer Auffassung ist eben schon die Leistung der Einzelwissenschaften (soweit sie nicht zu den Idealwissenschaften wie reine Logik, Mathematik gehören) Bestimmung des Realen, des „Dinges an sich". Freilich darf man unter Erkenntnis des „Dinges an sich" nicht den sinnwidrigen Versuch verstehen, gleich-

sam hinter die Erscheinung — nicht bloß zu denken, sondern — zu schauen. Das wäre geradeso, als wollte man mit einem Licht in ein dunkles Zimmer treten, um zu sehen, wie es in seiner Dunkelheit aussieht.

Ebensowenig bildet sich der kritische Realist ein, das metaphysische Denken sei den Bedingungen und Formen des menschlichen Denkens enthoben. Er betont gerade, daß das metaphysische Denken in seinem Wesen kein anderes sein darf als das wissenschaftliche, nur daß es an umfassendere, weiter zurückliegende Fragen herantritt und infolgedessen in höherem Maße mit bloßen Wahrscheinlichkeiten oder gar Vermutungen sich begnügen muß.

Den wissenschaftlichen Charakter des metaphysischen Denkens zu betonen, erscheint mir heute um so notwendiger, als eine sog. Intuitionsphilosophie üppig emporwuchert, die jeglicher Schwärmerei Raum gibt. Freilich bin ich bemüht, auch dem mich nicht zu verschließen, was in der Berufung auf „Intuition" Berechtigtes sein mag. In einer Bedeutung dürfte das Wort „Intuition" jenes unmittelbare, unanschauliche Wissen bezeichnen, das wir von unserem Ich und seinem innersten Erleben haben (vgl. oben S. 12). Daß aber gerade dies Wissen für die Metaphysik von größter Bedeutung werden kann, zeigen Systeme wie die Schopenhauers, Bergsons u. a.

In einer zweiten Bedeutung bezeichnet „Intuition" das oft blitzartig auftretende Erraten verborgener Sachverhalte, versteckter weitgreifender Zusammenhänge. Der Intuition in diesem Sinne kann keine Realwissenschaft entraten, am wenigsten die umfassendste: die Metaphysik, die in das Gebiet des bloß zu Ahnenden am weitesten sich vorwagt.

Ihre von den Erfahrungswissenschaften aus, also „von unten her", vordringende induktive Methode wäre zu ziellosem Tasten verurteilt, kämen ihr nicht „von oben her" intuitiv erfaßte Entwürfe vom Wirklichkeits-Ganzen, hilfreich entgegen.

Daß solche Intuitionen sich für den damit Begnadeten oft mit dem Erlebnis völliger Gewißheit verbinden, macht es zwar erklärlich, daß immer wieder in der Intuition ein vom wissenschaftlichen Denken verschiedener, vornehmerer Erkenntnisweg gesehen wird. Aber dem kritisch Prüfenden erweist sich diese Meinung als eine Überschätzung; denn es fehlt nie an Intuitionen, die, begleitet von subjektiver Sicherheit, doch als falsch sich herausstellen. Der Erkenntniswert der Intuition kann also nur der einer

Annahme sein; sie ist ein „Einfall", der vielleicht ein sehr glücklicher, ganz zutreffender ist, der aber als „Erkenntnis" nur dann angesehen werden darf, wenn er sich in der verstandesmäßigen Nachprüfung bewährt.

Meine erkenntnistheoretischen Grundanschauungen, die sich mir in der inneren Auseinandersetzung mit dem Positivismus und Idealismus (auch mit der neueren „Intuitions"philosophie) geklärt und gefestigt haben, stimmen mit denen, die in der katholischen Philosophie durch Thomas von Aquin die herrschenden geworden sind, überein. So vertritt sie auch Clemens Bäumker, vgl. Bd. II, S. 24ff. dieses Werkes, aber es fehlt nicht an akatholischen Philosophen, die ebenfalls diesen kritischen Realismus und damit die Möglichkeit einer induktiven Metaphysik vertreten. Ich nenne Adickes (a. a. O. II, S. 15ff.), Becher (I, S. 35f.), Driesch (I, S. 64), Groos (II, S. 115), Volkelt (I, S. 209f., 219f.) — um mich auf zeitgenössische Denker zu beschränken, die in diesem Werk vertreten sind.

Aber wenn ich nun auch Metaphysik grundsätzlich für möglich halte, so vermochte ich weder selbst bisher eine Metaphysik aufzubauen, die mir auch nur subjektiv überzeugend gewesen wäre, noch habe ich eine solche bei anderen Philosophen gefunden.

Vielfach kann ich z. B. der scharfen Kritik zustimmen, die D. H. Kerler in seinem Buche „Die auferstandene Metaphysik" (Ulm 1921) an einer ganzen Reihe neuerer metaphysischer Versuche geübt hat. Wenn Kant von sich einmal sagt, daß er das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein, ohne sich besonderer Gunstbezeugungen von ihr zu erfreuen, so darf ich dies Wort auch auf mich anwenden. —

Eine induktive Metaphysik auf der Basis einer realistischen Erkenntnistheorie ist nach katholischer Ansicht zugleich die Grundlage für die philosophische Rechtfertigung der Glaubenslehre, soweit deren Inhalt nicht als schlechthin „übervernünftig" gilt. Indessen eine solche Metaphysik kann, soweit ich bis jetzt sehe, durchaus nicht das leisten, was sie nach dem Anspruch der katholischen Kirche leisten muß. So soll durch sie z. B. das Dasein eines persönlichen Gottes „sicher erkannt und bewiesen werden können" (certo cognosci sagt das Vaticanum von 1870 und der Antimodernisteneid von 1910 fügt hinzu: atque demonstrari)!

Gleichwohl: Ist überhaupt einmal die positivistische und idealistische Metaphysik-Scheu überwunden, so ist mit dem Weg zur

Metaphysik grundsätzlich auch der Weg zum Glauben an einen Gott und (vielleicht auch) ein jenseitiges Leben erschlossen. Psychologisch wäre es mir durchaus verständlich, wenn aus der Krisis seines Glaubens jemand — auch ohne Überschätzung der Leistungsfähigkeit der Metaphysik — doch zu einer subjektiven Glaubensgewißheit von der Existenz Gottes zurück sich fände, entweder auf Grund der Autorität der Kirche oder auf Grund eigener religiöser Erlebnisse mystischer Art, die für ihn eine überzeugende Erfahrung vom Göttlichen bedeuten.

Indessen, solche „Erlebnisse" sind mir bisher nicht zuteil geworden, und auf die Autorität einer Kirche hin glauben, gegen deren Lehre im einzelnen bei mir so viele ungelöste Bedenken bestehen, kann ich das mit gutem Gewissen? Ja, ist es überhaupt einem Menschen, der zu wirklich selbständigem Denken gelangt ist, noch erlaubt auf eine Autorität hin zu glauben? Er muß sich doch selbst Rechenschaft geben, warum er gerade dieser Autorität vertraut. Damit urteilt er über sie, macht sich frei von ihr. Und selbst wenn die Autorität vor einer solchen Prüfung sich bewährt — muß jeder Gewissenhafte sich nicht doch vorbehalten, der Autorität dann nicht zu folgen, wenn irgendeine ihrer Lehren oder Gebote seinem Gewissen widersprechen würde? So müßte er sich auch für die Zukunft seine Freiheit vorbehalten. —

Demnach vermochte mir bisher weder Metaphysik noch Kirchenlehre wirklich überzeugende Lösungen der Welträtsel zu geben. Um so bedeutsamer ist es darum für mich gewesen, daß sich mir schon seit Jahren die Einsicht erschloß und bewährte, daß die Fragen des Wertes und damit des Sollens unabhängig von den Wirklichkeitsfragen gelöst werden können, daß man auch ohne eine „Weltanschauung" (im Sinne umfassender Wirklichkeitserkenntnis) doch zu einer „Lebensanschauung" kommen kann, d. h. zu einer Überzeugung über Wert und Sinn des Lebens.

Leicht war es mir nicht geworden, diese Einsicht zu erringen; denn aus meiner katholischen Vergangenheit stand es mir als selbstverständlich fest, daß man über die letzten Fragen der Wirklichkeit, insbesondere über die Fragen nach Gott und jenseitigem Leben, ganz bestimmte Ansichten haben müsse, wenn man sich klar darüber werden wolle, wie man sein Leben und Handeln zu gestalten habe.

Es ist mir ein charakteristisches Zeichen dafür, wie wenig im Grunde selbst die gefeiertsten Denker entscheidende Überzeugungen auch nur der gebildeten Schichten beeinflussen, wenn ich sehe, wie Kants grundlegende Erkenntnis, daß die Sittlichkeit in ihrer Geltung, ihrer verpflichtenden Kraft unabhängig sei von Religion (wie von Metaphysik) noch so gar nicht bei uns durchgedrungen ist. Es wird noch Jahr für Jahr Hunderttausenden von Schulkindern eingeprägt, ohne Gott gebe es keine Moral, was zur Folge hat, daß von Unzähligen später mit dem Glauben an Gott auch die Achtung vor den sittlichen Geboten über Bord geworfen wird.

Geistige Befreiung und Erlösung bei innerer Festigung hat mir einst die Einsicht bedeutet, daß diese Gebote in unserem eignen Wert-Erleben, d. h. in unserem „Gewissen" wurzeln, und darum eines Gesetzgebers und Richters, der ihnen erst verpflichtende Kraft gäbe, gar nicht bedürfen.

Mit dieser Grundansicht von der selbständigen Geltung des Sittlichen ist eine unbefangene Würdigung dessen, was die Religion für die Verwirklichung des Sittlichen beizutragen vermag, wohl vereinbar; freilich muß dabei immer beachtet werden, daß sie diese sittliche Wirkung nur im Gläubigen zu entfalten vermag.

Die Einsicht in die grundlegende Bedeutung des Wert-Erlebens ließ mich auch Antwort finden auf zwei Fragen, die mir bei meiner Beschäftigung mit Kants Ethik (s. oben S. 10f.) ungelöst geblieben waren.

Bei Kant bleibt der „kategorische Imperativ", die Forderung gesetzmäßigen Handelns, ein Letztes, werttheoretisch nicht weiter Zurückführbares. Die Frage: warum soll ich denn nun gerade gesetzmäßig handeln? findet nur eine metaphysische Antwort, die mir nicht überzeugend war.

Indessen, tatsächlich ist diese Antwort darin enthalten, daß Kant voraussetzt, der Gedanke des Gesetzes flöße dem Menschen „reine Achtung" ein. „Achtung" ist nämlich selbst ein Wertgefühl. In jedem echten Werterleben aber liegt etwas Einleuchtendes, unmittelbar Überzeugendes, das eben damit letzte Antwort gibt auf das: warum soll ich? Sofern also gesetzmäßiges Handeln im Unterschied vom launenhaften, lediglich durch subjektives Belieben bestimmtem Handeln Gegenstand unserer Wertschätzung ist, sofern erleben wir Achtung vor dem Gesetz als solchem. Lange hatte ich infolge einseitig intellektualistischer Einstellung im Banne des Vorurteils gestanden: nur solche Wert-

urteile seien gültig, deren Geltung theoretisch bewiesen werden könne. Endlich wurde ich inne, daß es nicht nur eine Evidenz des „Kopfes", sondern auch eine Evidenz des „Herzens" gibt; daß auch die Geltung von Werturteilen unmittelbar einleuchten kann.

Als zweite Frage war mir geblieben die nach der inhaltlichen Erfüllung des formalen kategorischen Imperativs; die Frage also: wovon hängt es denn ab, was ich als allgemeines Gesetz wollen kann? Auch hier ergab sich die Antwort: Es hängt ab von den Werten und vor allem von den Rangunterschieden der Werte, die ich erlebe. Auf die Frage also: was soll ich zum Gesetz meines Handelns machen, wäre mithin zu antworten: was ich als erreichbaren höchsten Wert (oder geringsten Unwert) jeweils erkenne. Diese Antwort auf die oberste ethische Frage, was denn gut sei, steht zugleich im Einklang mit der Überzeugung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins, daß man „nach bestem Wissen und Gewissen" zu handeln habe.

So hatte ich bei aller Resignation gegenüber Metaphysik und religiöser Glaubenslehre im persönlichen Werterleben den festen Boden für die Gestaltung des Lebens und Handelns gefunden. Und wenn ich sage, daß mir vor allem Gerechtigkeit und Liebe als sittliche Werte einleuchten, so weiß ich mich auch darin im Einklang mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein.

Die Frage: welchen Sinn hat denn das menschliche Leben? erwies sich mir nunmehr als falsch gestellt. Sie ist gleichsam metaphysisch gefaßt; sie setzt voraus, dieser Sinn sei etwas ohne unser Zutun Festgesetztes, eine verborgene Wirklichkeit, eine Art „Ding an sich", mindestens eine durch eine Gottheit festgelegte Norm. Wenn wir aber das Metaphysisch-Religiöse dahingestellt sein lassen, so müssen wir der Frage die Fassung geben: Welchen Sinn soll ich denn meinem Leben und Handeln geben? Darauf aber finden wir in unserem Wert-Erleben Antwort; denn alles Geschehen und Tun erscheint uns sinnvoll, das auf wertvolle Ziele gerichtet ist.

Also „nach bestem Wissen und Gewissen" leben und handeln — das wäre der Weisheit letzter Schluß, indem sich der Gelehrteste zusammenfinden könnte mit dem Ungelehrten, und der religiös Gläubige mit dem, der es nicht wagt, die absolute Realität in die Vertraulichkeit der Worte und Begriffe hereinzuziehen.

Kann doch auch kein Befehl einer sich offenbarenden Gottheit uns innerlich verpflichten, der nicht Billigung fände in unserem Gewissen, also unserem Wertbewußtsein.

Vom Wertgedanken aus erschloß sich mir schließlich auch Wesen und Sinn der gesamten Kultur. Denn alle Kulturarbeit kann aufgefaßt werden als geleitet von dem Streben, Wertideen wie die des Wahren, Guten, Rechten, Schönen, Heiligen zu verwirklichen.

Die Philosophie, zumal die Wertphilosophie, scheint mir aber nicht nur fähig, den Begriff der Kultur als Wert-Verwirklichung zu klären; sie scheint mir gegenwärtig auch berufen, beim Wiederaufbau und zugleich der Weiterentwicklung der Kultur wichtige Dienste zu leisten. Sie muß vor allem die Einsicht verbreiten, daß wir selbst der ungeheuren Katastrophe des Weltkrieges nachträglich einen Sinn geben können, wenn wir an ihr den Völkern zum Bewußtsein bringen, wie grauenhaft sich hier das Wesen der Ungerechtigkeit und der bloßen Gewalt offenbart hat, daß die Wiederholung eines solchen die Selbstzerstörung der europäischen Kultur sein müßte, und daß darum Wege gefunden werden müssen, um die Kulturvölker mit dem Bewußtsein ihrer Solidarität und dem Geist der Gerechtigkeit, Duldsamkeit und Liebe auch gegeneinander zu erfüllen.

Aber noch dringlicher fast als die Völkerversöhnung erscheint mir für uns Deutsche die Volksversöhnung. Wie unselig zerrissen ist unser Volk! Wie gehässig und unsachlich werden vielfach die politischen, die wirtschaftlichen und die Weltanschauungskämpfe geführt! Sollte hier nicht der Geist der Philosophie hinwirken können auf mehr Sachlichkeit und auf die Erkenntnis des Gemeinsamen in und über dem Trennenden?

Riesenhafte Aufgaben der Jugend- und Volkserziehung eröffnen sich hier, und ich empfinde es als wichtigste Pflicht, daran mitzuarbeiten. So habe ich die Lebensaufgabe gefunden, die ich schon als Knabe ahnte: für Verständigung und Vereinigung zu wirken, „nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben."

---

## Schriften-Verzeichnis.

(Zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Zeitungen sind nicht angeführt.)

1. Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes (Dissertation, Gießen 1893).

2. Quintilian als Didaktiker und sein Einfluß auf die pädagogisch-didaktische Theorie des Humanismus. (Neue Jahrbücher f. Philologie und Pädagogik 1897 und separat im Selbstverlag.)

3. Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich-Joseph 1763—74. (Mainz 1897, Verlag Kirchheim.)

4. Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XI, H. 1, 3, 4 (1898).

5. Die Wirksamkeit der Apperzeption in den persönlichen Beziehungen des Schullebens (Berlin 1899, Verlag Reuther und Reichard).

Die Schrift erschien erheblich erweitert und umgestaltet 1915 unter dem Titel „Die Apperzeption" (2. Aufl. 1921).

6. Kritische Untersuchungen über Denken, Sprechen und Sprachunterricht. Ebenda 1900.

7. Die Reformbewegung auf dem Gebiete des preußischen Gymnasialwesens 1882—1901. Leipzig 1901 (Verlag Teubner).

8. Hermann Schiller als Pädagog (Südwestdeutsche Schulblätter 1902; separat im Selbstverlag).

9. Kants Ethik. Leipzig 1904 (Verlag Veit).

10. Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. (Archiv f. d. gesamte Psychologie, Bd. VIII., S. 1—224.)

11. Empfindung und Denken. Leipzig 1908 (Verlag Quelle & Meyer).

12. Geschichte des Gießener Gymnasiums. Beilage zum Gymnasialprogramm von 1908 und in etwas erweiterter Gestalt in der Zeitschrift „Beiträge zur hessischen Universitäts- und Schulgeschichte", hrsg. von Diehl und Messer. Jahrg. 1908 Darmstadt.

13. Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1909, 2. Aufl. 1921 (Verlag Meiner).

14. Das Problem der Willensfreiheit. Göttingen 1911, 2. Aufl. 1918 (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht).

15. Der kritische Idealismus (Internat. Monatsschrift f. Wissenschaft, Kunst und Technik. März-Heft 1912).

16. Das Problem der staatsbürgerlichen Erziehung, historisch und systematisch behandelt. Leipzig 1912 (Verlag Nemnich).

17. Geschichte der Philosophie. 3 Bände. Leipzig 1912. 4. und 5. Aufl. 1921 (Verlag Quelle & Meyer).

18. Philosophie der Gegenwart. 1916, 3. Aufl. 1921 (ebenda).

19. Zur Philosophie des Krieges. Von einem Hochschulprofessor. Frankfurt a. M. 1915 (Neuer Frankfurter Verlag).

20. Psychologie. Stuttgart 1914. 2. Aufl. 1920 (Deutsche Verlagsanstalt)

21. Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit als Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft. (Preisgekrönt von der Großloge für Deutschland). Gotha 1915. Verlag Fr. A. Perthes.

22. Ethik. Leipzig 1918 (Verlag Quelle & Meyer).

23. Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung. München 1919. 2. Aufl. 1920 (Verlag Reinhardt).

24. Sittenlehre. Leipzig 1920 (Verlag Quelle & Meyer).

25. Fichte. Seine Persönlichkeit und seine Philosophie. Leipzig 1920 (ebenda).

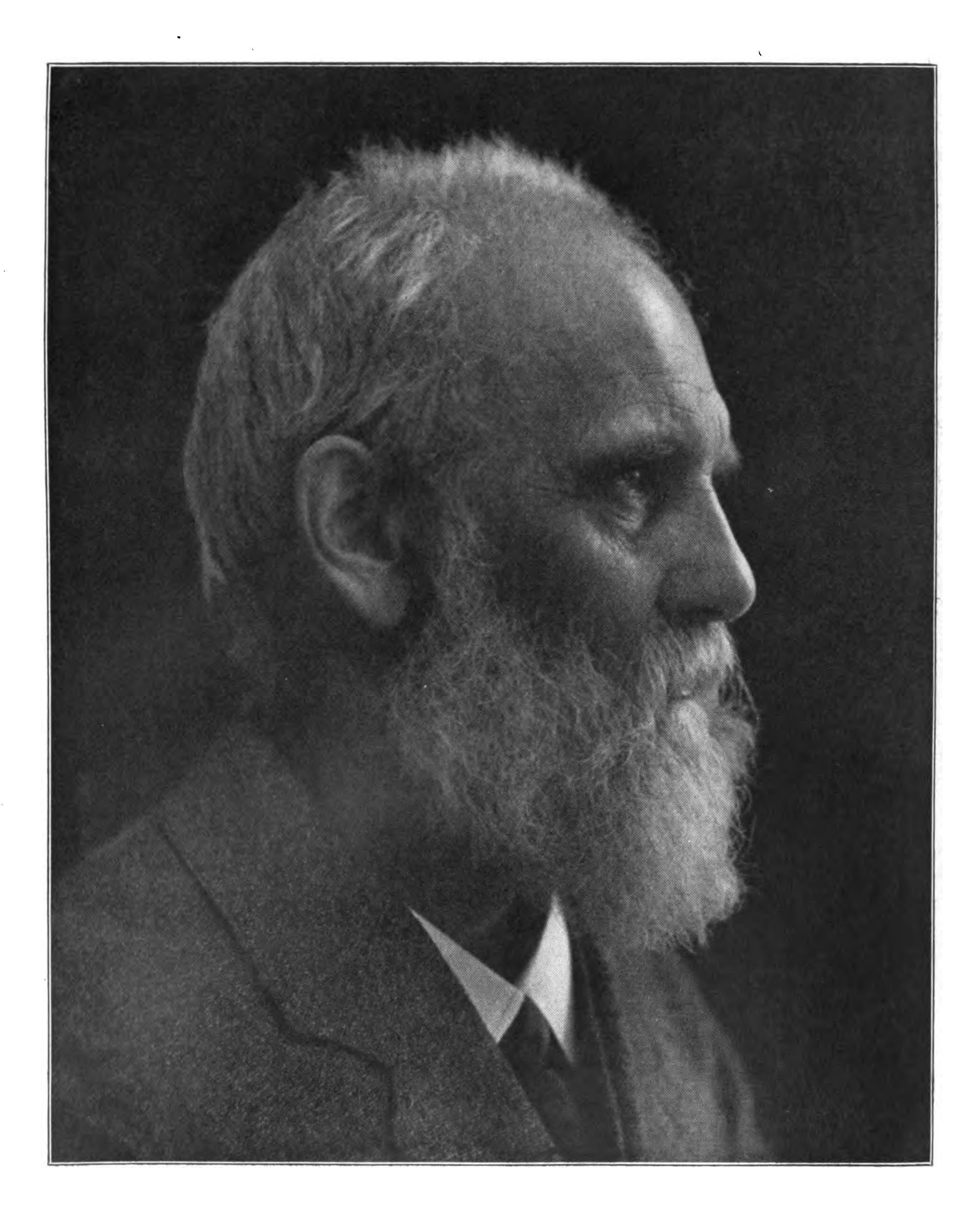
26. Natur und Geist. Philosophische Aufsätze. Osterwieck (Harz) 1920 (Verlag Zickfeldt).

27. Weltanschauung und Erziehung. Osterwieck 1921 (ebenda).

28. Erläuterung zu Nietzsches Zarathustra. Stuttgart 1922 (Verlag Strecker & Schröder).

29. Unter dem Decknamen August Friedwalt erschien 1905 der Roman „Katholische Studenten", bei Greiner & Pfeiffer, Stuttgart.

---



# Julius Schultz.

(Geb. 16. April 1862 in Göttingen.)

Erst in meinem fünfunddreißigsten Lebensjahre, längst glücklich verheiratet und wohlbestallter Gymnasiallehrer zu Berlin, wendete ich mich philosophischen Untersuchungen zu. Philosophische Fragen hatten mich freilich, seit ich zu denken begonnen, begleitet; auch hatte ich (1885) die propädeutische Prüfung bestanden; mein wissenschaftliches Sonderfach aber war zunächst die Geschichte gewesen; und als Historiker war ich Doktor geworden, mit einer Arbeit aus dem Gebiete mittelalterlicher Geistesgeschichte; auch habe ich noch später ein Buch über die Homerfrage verfaßt (1901), die mich von je gefesselt hatte. Indessen galt ich mir selber und Freunden in jenen Jugendjahren vor allem als Poet; ich habe vielerlei gedichtet; einige meiner Dramen sind aufgeführt worden; meine Übersetzungen aus der griechischen Lyrik haben manchem sinnigen Leser behagt. Kurzum, ich lebte in der Aussicht auf eine literarische Zukunft. Dazu reiste und wanderte ich viel, schwelgte in Kunst und Natur, sammelte eifrig Pflanzen —: Beschäftigung genug für einen stillen Geist, dem's auf die Karriere wenig ankam. Dennoch fühlte ich um die Mitte der dreißiger Jahre eine gewisse Leere und einen Durst nach klarerer Erkenntnis — da ergriff mich die Philosophie.

Ist diese Verspätung des eigentlichen philosophischen Eros und die Gespaltenheit in meinen Bestrebungen meiner Denkerarbeit vorteilhaft oder schädlich gewesen? Vorteilhaft sicher insofern, als ich völlig unabhängig von Schulmeinungen an die Probleme herankam. Ich wußte, da ich meine Gedanken auszubilden begann, kaum von der Existenz einer Marburger oder einer Badischen Richtung; bedurfte auch äußerlich keiner akademischen Stütze, da ich niemals ernstlich an eine Habilitation dachte (denn wie hätte ich meine gesicherte Lebensstellung für ungewisse Erwartungen in die Schanze schlagen sollen?); kurz, ich war selbständig und

trug keine Scheuklappen. Natürlich mußte ich mich nun in die Ideen der Zeitgenossen hineinarbeiten, wenn ich mitreden wollte; und das nötigte mir Umwege auf, die Normalgeschulte vermeiden. Auch wird ein scharfer Kritiker in meinem ersten Buche hie und da die Spuren des eigenwilligen Lehrganges finden; gewisse Vorgänger sind übersehen, gewisse Einwände vielleicht nicht ausreichend diskutiert. Doch alles das ließ sich nachholen. Was sich schlechterdings nicht nachholen ließ, war die praktische Bekanntschaft mit den psychophysischen Methoden; auf jede Behandlung von Fragen, die im Laboratorium entschieden werden können, mußte ich von vornherein und für immer verzichten. Ich bin einigemal in der Lage gewesen, das zu bedauern. Doch durfte ich's verschmerzen, ebenso wie die Ferne von der gewiß vielfach anregenden akademischen Luft. Dafür genoß ich einer wundervollen Freiheit, mit philosophischen Aufgaben mich immer nur dann abzugeben, wenn sie mich beunruhigten und packten; und eben dadurch gewannen meine Arbeiten vielleicht eine größere Frische, als der Fall gewesen wäre, wenn ich früh in den Hochschulbetrieb mich eingestaffelt hätte. Ich habe die Methode bewährt gefunden, ein bis zwei Jahre lang ganz und gar in einem philosophischen Gedankengange zu leben — und danach immer etwa ein Jahr Brache einzulegen, während dessen ich zwar beständig die wissenschaftliche Literatur verfolgte, aber meine Phantasie ausschließlich fürs Theater arbeiten ließ; war dann mein Drang, leidenschaftliche Visionen zu gestalten, durch die Formung einer Tragödie gesättigt, so kehrte ich desto energischer zur Lösung der abstrakten Fragen zurück, die während der bildschaffenden Periode sich in mir emporgestaut hatten.

Den Zusammenhang dieser Fragen darlegen heißt meine Philosophie entwickeln.

Mein frühestes Problem betraf das Verhältnis zwischen dem Kantischen Apriori als der logischen Bedingung aller möglichen Erkenntnis und dem psychologischen Apriori als dem fürs Erkennen unumgänglichen Rüstzeug der Seele. Daß Kant diese beiden Bedeutungen des Apriori-Begriffes nicht scharf auseinandergehalten hat, ist sicher; ich sah darin immer einen Hauptanlaß für mancherlei Irrungen und Mißverständnisse in der modernen Philosophie. Hier also galt's sondern und klären; dabei aber schienen sich seltsame Zirkelwege des Denkens zu öffnen. Denen nun reizte mich's nachzugehen.

Zuvörderst erhebt sich gleich bei der Grundlegung der Logik ein drohendes Paradoxon. Die logischen Sätze nämlich sind Voraussetzung aller Wissenschaften; die Axiome der Mathematik wenigstens der Naturwissenschaft. Soweit nun diese letzten Grundsätze nichts ausdrücken als das Wesen des Denkens als solches und damit absolut evident sind, ergibt sich keine Schwierigkeit. Eine geistige Tätigkeit, die dem Identitäts- und dem Widerspruchssatze nicht gehorchte, die 2 mal 2 für 5 nähme, die sich weigerte, das Ganze für größer zu erklären als den Teil: würden wir einfach, wenn sie überhaupt vorkommen könnte, nicht mehr „Denken" nennen; und insofern bedürfte Logik und Mathematik allerdings keiner weiteren Begründung, als die in ihrer unmittelbaren Selbstgewißheit liegt. Nun jedoch entstehen Streitfragen. Ist die Annahme einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit — der „Regelsatz", wie ich sie nenne — apriorische Denknotwendigkeit oder erfolgreiche Hypothese? Oder bloß zweckmäßige Konvention? Gehört der Substanz- und der Kraftbegriff zum echten Apriori, oder ist diese Doppelkategorie ein aus der Wissenschaft möglichst auszuscheidender „Fetischismus"? Gilt der Parallelensatz für menschliche Anschauung unbedingt, oder ließe sich die euklidische Geometrie auch durch eine jener Metageometrien ausreichend ersetzen? Auf solche Fragen, die doch zweifellos zur Logik gehören, ja deren eigentliches Interesse ausmachen (denn bloße Entwicklung von Selbstverständlichkeiten bleibt ewig uninteressant), antwortet die Logik selber nicht; denn sonst könnte darüber ja nicht weiter gestritten werden. Wie also hier entscheiden? Es gibt zwei Wege; den ersten, den epistemologischen, bevorzugen die strengen Kantianer. Bleibt Wissenschaft noch möglich, wenn die fragliche Prämisse ausscheidet? Aber diese Methode ist empirisch; denn aus dem Begriff der oder jener Wissenschaft läßt sich da nichts gewinnen; den formt man vielmehr nach dem Ergebnis, definiert z. B. die „Geometrie" je nach dem Urteilsspruch über das Parallelenaxiom allgemeiner oder enger. Man muß also schon die Geschichte der Wissenschaft zu Rate ziehen; nur fällt man dabei ganz natürlich in den Fehler, den zufälligen heutigen Stand der Fachgelehrsamkeit für deren letzte Höhe zu halten; von einer eben modischen Fiktion (wie etwa jetzt der Relativitätstheorie) läßt man sich dann die ganze Logik umwerfen und korrigiert sich wieder, sobald sie durch eine andersartige ersetzt wird. Dieser Gefahr entgeht man, wenn man mit dem psychologistischen Verfahren arbeitet, das

freilich ebenso empirisch wie das erste bleibt. Man untersucht die Organisation des menschlichen Intellektes, wobei man sich mehr an die natürlich gewachsene Vernunft, die zählebige Mutter der Wissenschaften, als an diese erlauchteren Töchter hält; und legt sich die Frage vor, ob die umstrittene Kategorie, der zweifelhaft gewordene Grundsatz aus der mit der Arteigentümlichkeit des Homo sapiens einmal unabänderlich gegebenen Eigentümlichkeit des Denkens notwendig zusammenhängt. Wenn ja, so ist die betreffende Denkform uns — im psychologischen Sinne — „apriori"; solange wir nämlich Menschen bleiben, können wir nicht anders als mittels ihrer erkennen; um die Erkenntnisse von Engeln oder Affen brauchen wir uns nicht zu kümmern; genug, für uns, uns Artgenossen, beruhen dann alle Wahrheiten, folglich auch alle wissenschaftlichen Wahrheiten (die ja bloß Ableger der vorwissenschaftlichen sind) auf dem so gerechtfertigten Grundsatz, der so gewonnenen Kategorie. Freilich hat auch diese Methode ihre Fehlerquelle: über die Notwendigkeiten, die unser Denken zwingen, kann man sich irren; man hat ehedem Behauptungen für denknotwendig gehalten, an die heute niemand mehr glaubt; man findet auch persönlich wohl einen Denkantrieb übermächtig, den andere so stark nicht erleben. Immerhin ist ein solcher Irrtum durch sorgfältige Selbstprüfung und psychologische Vergleichung, durch Analyse des gemeinen und des wissenschaftlichen Denkens leichter zu vermeiden als jener Fehltritt auf der wissenschaftstheoretischen Bahn. Am besten: man kombiniert beide Methoden und sucht sie durcheinander zu korrigieren. Das habe ich von jeher getan, nicht ohne von den Einseitigen Vorwürfe über die Doppelart der Schlußweise zu hören. — Auf jeden Fall aber haben wir den scheinbaren Selbstwiderspruch vor uns: Grundsteine der Logik werden durch Erfahrungswissenschaften, nämlich Wissenschaftsgeschichte und Psychologie („Phänomenologie" klingt großartiger) gelegt; und doch beruhen alle Erfahrungswissenschaften auf Logik. Wie löst sich die Antinomie? Durch strenge Unterscheidung. Ich unterscheide die Logik als Organ von der Logik als Wissenschaft. Das lebendige Denken, dessen Tätigkeit von der wissenschaftlichen Logik umschrieben wird, ist allerdings Voraussetzung für jede Wissenschaft; aber auch für die Logik selber; darin ist diese nicht vornehmer als die übrigen Wissenschaften; und nichts hindert sie somit, irgendwelche ihrer Sätze durch Sätze aus anderen Wissenschaften zu stützen. Ohne Logik (lebendige nämlich), d. h. ohne

die Werkzeuge der Vernunft, kann ich keine Psychologie treiben; aber ohne Psychologie kann ich die Logik (als Fachwissenschaft) nicht ausbauen. Finde ich nun durch Psychologie (Preziöse sagen: „Phänomenologie"), daß eines jener geistigen Werkzeuge, die ich bislang verwendete, nicht taugt: gut, so zerbrech' ich's, revidiere dementsprechend zuerst die Psychologie selber — und danach dann wieder die Logik so lange, bis allgemeine Harmonie hergestellt ist. Diese Argumentation habe ich mehrfach den Verächtern des „Psychologismus" vorgehalten; geantwortet hat keiner darauf; aber freilich auch keiner seine Haltung geändert.

Die von mir befolgte psychologische Methode der Erkenntniskritik ergibt mir nun fünf Thesen, die meine Philosophie bestimmen. Erstens enthält das Apriori als Instrument zur Formung von Wahrheiten selber keine Wahrheit; keine Aussage mithin, sondern nur Zwang; also, sprachlich ausgedrückt, Postulate. Nicht faktisch herrscht Gesetzmäßigkeit in der Welt; sondern ich muß (oder, meinethalben: „soll") das Geschehen mir denkbar machen, indem ich Regel hineinbringe. Die mathematischen Sätze sind genau genommen nicht Behauptungen, sondern Konstruktionsforderungen. Und so weiter. Kant gäbe mir da recht; denn auch nach ihm ist aus dem Apriori eigentliches Wissen nicht abzuleiten. Aber er spricht von „synthetischen Urteilen" apriori, und der Ausdruck kann verwirren und hat verwirrt. „Postulat" sagt's besser und klarer. Zweitens: diese apriorischen Postulate sind zwar durch menschliche Artbesonderheiten bedingt, insofern also „subjektiv" oder „relativ" — mit Ausnahme selbstverständlich der Grundsätze der formalen Logik, welche ja das Denken als Denken definieren — zwingen aber die menschlichen Individuen ausnahmslos und schrankenlos, so gut wie's etwa die verschiedenen Sinnesenergien tun; so wenig ich eines Tages beschließen könnte, Rot als Grün zu sehen, so wenig vermag ich vom Parallelenaxiom (außer in unanschaulicher Rechnung) oder vom Kausalprinzip (außer in formalistischer Symbolik) jemals loszukommen oder solchen Forderungen andere, künstlich geschmiedete, endgültig zu substituieren. Das gelingt wohl streckenweis innerhalb der Fachwissenschaft; aber das natürliche Denken verlangt dann unablässig nach Rückübersetzung der Resultate aus der Fremd- in die Muttersprache, und behält mit diesem Verlangen ewig recht. Das Apriori läßt sich also weder aus Erfahrungen, die durch neue Erfahrungen umzustürzen wären, ableiten, noch als Konvention oder Fiktion

behandeln; sondern bewahrt sich, solange wir uns menschliche Konstitution bewahren, seine Züge unveränderlich. Diese Lehre trennt mich scharf von der positivistischen Schule Comtes, Mills, Machs, deren Bekämpfung ein Teil meiner frühesten Schrift gewidmet ist. Drittens: die apriorischen Forderungen sind schrankenlos, d. h. sie müssen auf jede ersinnliche Erfahrung angewendet werden können. Bequem mögen der Wissenschaft gelegentlich Voraussetzungen sein, die mit den eingeborenen Postulaten des Menschendenkens streiten; allein, es muß immer möglich werden, jene auf diese zurückzuführen. Alle Beweise, die mittels der widersinnigen Fiktion der imaginären Zahl erbracht sind, müssen irgendwie auch durch natürliche Arithmetik erbracht werden können; alle Tatsachen, die im Augenblick am gefälligsten in die Koordinaten Minkowskis und Einsteins gespannt scheinen, müssen auch durch Euklids Raum und Newtons Zeit ausdrückbar sein — vielleicht mittels einer neuen Hypothese über die Natur des Äthers. Kurzum, es kann niemals eine materielle Widerlegung der unabänderlichen Formen unseres Denkens und Anschauens geben. Und zur Aufgabe des Naturphilosophen gehört, was die Wissenschaft durch Fiktionen formulierte, wieder menschenverständlich, also in der Sprache der echten apriorischen Kategorien zu formulieren. Hier trat ich in Gegensatz zu allen denen, die Philosophie mit einer Lehre von den wissenschaftlichen Methoden identifizieren möchten. — Viertens dehnt sich mir das Reich des Apriori weiter als den meisten heutigen Philosophen. Mir gehört dazu nach wie vor die euklidische Geometrie; die formale Logik erlaubt zwar jene Übergeometrien; anschaubar jedoch bleibt allein der dreidimensionale ebene Raum; jede Mitteilung in metageometrischen Formeln würden wir unweigerlich sofort in „unsere" Räumlichkeit transponieren, wobei denn z. B. „gerade" Linien zu Kurven würden und umgekehrt. Aber ich zeigte weiter, wie ganz unser Denken in der Notwendigkeit wurzelt, alles sichtbare Geschehen auf Wechselwirkung entweder kraftbegabter oder träger, undurchdringlicher Substanzen zurückzuführen; die Doppelkategorie Substanz = Ursache (von der Kategorie des Naturgesetzes streng zu scheiden!) erscheint freilich nicht in den Gleichungen der rechnenden Physik, tritt aber immer hervor, wo deren Inhalt nachlebbar, d. h. „verständlich" gemacht werden soll. Ich habe mich vielfach bemüht, die absolute Denknotwendigkeit der Kausalität in diesem ihrem eigentlichen, im dynamischen Sinne nachzuweisen; die Annahme nämlich

gleicher Folgen bei Rückkehr gleicher Lagen „Kausalgesetz" zu nennen, halte ich für verwirrend; ich spreche da vom „Regelsatz". — Endlich zeigte mir die Zergliederung des naturwissenschaftlichen Denkens, daß das Apriori in seiner urwüchsigen Form den Bedürfnissen höchster Erkenntnis nirgends adäquat wird. Während indessen andere daraus auf den konventionellen Charakter der Urpostulate schließen und daher anraten, diese nach Bedürfnis durch bessere, durch künstliche Prämissen zu ersetzen: stelle ich fest, daß die Forderungen des natürlichen Denkens selber angesichts der wissenschaftlichen Aufgaben sich in Alternativen spalten, daß z. B. der Substanzsatz zu verschiedenen Bildern von der Materie führt, die sich mit gleichem Recht auf ihn berufen; so entstehen Antinomien; und sofern mehrere untereinander unverträgliche Ausgestaltungen ursprünglicher Kategorien sich sämtlich ohne Widerspruch mit der Erfahrung über das ganze Gebiet der Erkenntnis hin durchführen lassen, keine also die anderen widerlegen, keine sich als die richtigste erweisen kann: werden diese Auszweigungen der apriorischen Postulate nun selber zu Fiktionen. Daß somit solche der Wissenschaft jederzeit zugrunde liegen, darüber bin ich mit Vaihinger vollkommen einig; ferne sonst den zeitgenössischen Schulen, fühle ich mich der seinigen doch in vielem recht nahe.

Aber noch auf einen weiteren wunderlichen Pfad geriet ich beim Besinnen über die Grundlagen unseres Gedankenlebens. Den „erkenntnistheoretischen Rundgang" nenne ich die unvermeidliche Straße gerne; dem widmete ich ein eigenes kleines Buch (1907). Wie ist das seltsam! Wir leben und erkennen innerhalb unserer Sinnenwelt; sie allein liefert uns Reize fürs Handeln; sie allein auch Kriterien für richtige und falsche Urteile; sie allein folglich „Wahrheiten" im echten Sinne des Wortes. Nun aber führt die Analyse eines besonderen Vorganges in dieser „ersten" Welt, des Wahrnehmungsprozesses nämlich lebendiger Wesen, insbesondere des Mitmenschen, zu der unwiderleglichen Einsicht: daß die Eigenschaften der Dinge subjektiv sind, will sagen, an die Einrichtungen und Zustände unserer Organe gebunden. Diese Einsicht — und nur sie — schien mir nun der eigentlichste Anreiz zum Philosophieren. Wenn die erste Welt demnach Phänomen ist, wie sollen wir uns das Nurobjekt vorstellen? Als durchdenkbar müssen wir's uns ja wohl denken, wie sollten wir sonst etwas von ihm aussagen; demnach als ausgedehnt, bewegt, wirksam; als

materiellen Mechanismus mithin; alle sinnlichen Qualitäten werden dann ins Subjekt, die „Seele“ verlegt. Diese „zweite“ Welt nun ist das Reich der restlosen Begreiflichkeit, denn ihre unumschränkte Herrscherin ist die Kausalität, die alle Vorgänge quantitativ meßbar macht, nach dem Satze: „Causa aequat effectum“; daß nur unter dieser Bedingung ein Geschehen voll verständlich werden kann, habe ich wiederholt zu beweisen gesucht. Aber wie verständlich immer: der Wahrheit ermangelt der Kosmos der Materie dennoch; er bleibt ewig eine Konstruktion, für deren Realität sämtliche Kriterien fehlen, die uns in der ersten Welt Realitäten beurkunden. Und wenn nun, wie wir früher sahen, das räumlich-zeitliche wie das kategoriale Apriori ein dem Subjekt zwar unumgängliches Mittel, aber doch eben ein subjektives Mittel zur Weltformung ist: so darf die zweite Welt, die mechanistische, auf den Titel einer höchsten und unbedingten Wirklichkeit so wenig Anspruch machen wie jene unschuldige „erste“; war jene Phänomen für die Sinne, so ist's diese für den nach dem Begreifen lechzenden Verstand. Also zerbrechen wir den vielleicht denknotwendigen, aber immer fiktiven Bau und sehen auch von der Materie und ihren Kräften ab: was bleibt uns dann noch in Händen? Nichts — oder vielmehr das chaotische Augenblickserleben, über das gar keine Aussage mehr zu machen ist, weil wir die Werkzeuge des Aussagens, die Kategorien, weggegeben haben. Wir wollen den jagenden Moment, diese „dritte“ Welt, dennoch festhalten? Gut, so formen wir das Gestöber des Empfindens — und stehen sofort wieder in der „ersten“ Welt, von der wir ausgingen. Den Zwang dieses Kreisens muß der Erkenntnistheoretiker einsehen; bei jeder seiner Behauptungen sich klar machen, von welchem der drei vorübergehenden Standpunkte aus er sie fälle; und dem seltsamen Ergebnis ins Gesicht blicken: „Der ersten Welt allein kommt Wahrheit zu, aber nur bedingte Gewißheit und begrenztes Verstehen; die zweite ist das Feld des Verstehens, aber ohne transzendentale Wahrheit und ohne Gewißheit; die dritte bietet die letzte Gewißheit, aber kein Verstehen und keine Wahrheit.“ Dies gegen die Immanenzphilosophie, die vom Empfindungsaggregat aus umweglos ins Erkenntnisreich sich einzuschleichen gedenkt.

Nun jedoch entsteht für den psychologistischen Erkenntnistheoretiker eine dritte Verwunderung; er gerät nämlich in den genetischen Zirkel. Die Kategorien erzeugen das Phänomen; innerhalb des Phänomens aber erwächst eine phänomenale Tierart,

der Mensch — und entwickelt, zweifellos doch aus rohen Anfängen, die Kategorien. Wie löst sich die Verlegenheit? Durch gehörige Unterscheidung dessen, was hier und was dort im Begriffe der „Kategorie" liegt. Als überpersönliches Apriori ermöglichen die Denkformen Natur — ganz wie Kant lehrte; innerhalb dieser Natur aber entfalten sie sich als seelische Gewohnheiten von Individuen einer natürlichen Spezies. Als seelische Gewohnheiten; denn was sonst könnten doch Postulate bedeuten, wenn man sie ins Biologische übersetzt? Gerade diese Evolution nun war das Problem, das mich am frühesten brannte; sie darzustellen schrieb ich (1899) mein erstes philosophisches Buch: „Psychologie der Axiome". Die Tierwelt lebt in Assoziationen; das Menschendenken kann, da der Mensch tierische Ursprünge gehabt haben muß, unmöglich als ein Neues vom Himmel gefallen sein; also muß es aus assoziativem Getriebe hervorgegangen sein; also sind seine Formen im tiefsten Grunde besondere Gestaltungen des assoziativen Vorstellungsverlaufes; also muß ihr Werden aus der Assoziation sich aufweisen lassen. Ich versuchte das für Raum und Zahl, für die Kategorien der Gleichheit, Identität, Regel durchzuführen, und kam dabei zu dem eigentlichen Punkte, wo die Menschenvernunft aufspringt; ich meinte ihn da zu entdecken, wo dem neugierig tastenden Handtiere das Selbstbewußtsein dämmert; mit dem Ich aber ist das Empfinden des Beharrens und des Wirkens zugleich gegeben; die animistische Doppeldenkform der Substanz und der Ursache wird geboren, damit dann auch Sprache und Werkzeug; all das bildet einen unzerreißbaren Komplex; wer den dynamischen Kraft- und Seinsbegriff aus der Vernunft wirklich (und nicht bloß, wie die Positivisten tun, in Formeln) löste, der würde die Struktur des Intellekts in gestaltlosen Staub splittern; daß dieser Begriff ein Anthropomorphismus, wird nicht geleugnet; aber solcher Anthropomorphismus ist unumgänglich, denn „Denken heißt Anthropomorphosieren".

So schien ein fest zusammenhängendes System der Erkenntnistheorie gewonnen; fernab von allen zeitgenössischen Lehren; denn der psychologistische Ansatz mit seinen Konsequenzen trennte mich ebenso scharf von den logistischen wie von den positivistischen Schulen; die unveränderlichen Forderungen des natürlichen Denkens, die jene für uninteressante Vorklänge der wissenschaftlichen Leitsätze, diese für willkürliche Konventionen nehmen, waren mir ja philosophisch wichtiger als die methodischen Grundlagen der

eben modernsten Fachgelehrsamkeit; und wenn mich der Wille, das logische Apriori bis in alle seine Konsequenzen, selbst bis in die folgerichtigste Mechanistik hinein dem Phänomen aufzuzwingen, von den Relativisten schied und zu den Kantianern gesellte, so schauderte dafür den „Reinen" vor meiner biologistischen Betrachtungsweise. Diese näherte mich den Pragmatisten; daß die Wurzeln alles Denkens aus Lebensbedürfnissen gewachsen sind, lehrte ich mit ihnen; nur machte ich niemals einzelne Wahrheiten vom Lebensbedürfnis abhängig, sondern höchstens den Gesamtinstinkt, der Wahrheit schafft. Der Standpunkt der Immanenzphilosophie ließ sich in keiner meiner erkenntnistheoretischen Welten auffinden; der Agnostizismus, der grundsätzlich nicht „begreifen", nur beschreiben und berechnen will, blieb mir fremd; denn mir war das einheitliche Verständnis des Gewußten und Wißbaren wichtigste Angelegenheit und die Mechanistik das Denkmittel dafür. Unbedingter aber als alle Schulen lehnte ich die Intuitionisten jeder Schattierung ab. Genug, meine Heimat war kaum in der Gegenwart; eher hätte ich eine Generation früher Anknüpfungen gefunden; es ist kein Zufall, daß gerade von F. A. Lange der Denker ausging, mit dem ich später besonders gut mich verstand: ich meine Hans Vaihinger. Doch einsam wie meine Position war: sie schien nach allen Seiten gesichert; ein Argument, das irgend eine meiner Ansichten zu erschüttern geeignet wäre, sah ich niemals auftauchen. Also konnte ich ruhig sein?

Doch nicht. Eine morsche Stelle hatte mein Gebäude noch, die galt's, zu untermauern — oder mein intellektuelles Gewissen blieb unsicher. Ich hatte gezeigt, daß die Postulate des Menschendenkens unbedingte Geltung für Menschenerfahrung heischten; und weiter, daß die folgerichtige Durchsetzung der Kausalität im Gesamtgebiete der Wissenschaften zur Mechanistik treibe. Nun aber leugneten die Naturforscher die Möglichkeit nicht allein einer mechanistischen Biologie, sondern sogar einer Zurückführung der chemischen und der elektrischen Erscheinungen auf Atomen- und Äthermechanik. Sollte ich dem Ansehen der Fachmänner blind glauben? Dann zerbrach meine Gedankenkette an einem Punkte — und damit zerfiel sie ganz; zu fest hing Glied an Glied, als daß ich mir eines nehmen lassen konnte. Oder sollte ich blind widersprechen? Dann konnte ich niemandem zumuten, auch nur eine Stunde lang auf mich zu hören. Aber vielleicht stand es nicht so verzweifelt. Vielleicht hatten die Forscher recht und zugleich

doch auch ich als Philosoph. Ich nahm an, daß nichtmechanistische Fiktionen für die wissenschaftliche Arbeit in Physik und Chemie handlicher sein möchten als Theorien im Stile Newtons, und daß die unübersehliche Vielfältigkeit der Lebenserscheinungen vorläufig die Durchführung einer strengen Maschinentheorie untunlich machen möchte. Dann würden die Fachgelehrten ganz im Rechte sein, diejenigen Hacken sich zu schmieden, die ihnen die Erzadern der Erkenntnis am reichlichsten öffneten. Dennoch blieb es am Ende dem Philosophen möglich, jedes Ergebnis der Wissenschaft nachträglich wieder mechanistisch zu erläutern. Er brauchte da mit dem Forscher gar nicht zu streiten: beider Wege liefen nur nach entgegengesetzten Richtungen. Der Forscher begehrt Tatsachen; alle Theorien sind ihm bloß Werkzeuge, um nach neuem Wissen zu graben — und dürfen deshalb dem natürlichen Denken so fremd sein, wie sie irgend wollen, wenn sie nur wirksam werden; der Philosoph dagegen interessiert sich für Erklärungen des Gefundenen, und fordert von diesen, daß sie den dauernden Bedürfnissen unseres Intellektes genau angepaßt seien und alle Gebiete einheitlich umklammern.

Also galt's: an den Versuch heran, eine universale Mechanistik zu ersinnen! Er zerfiel in drei Teile: zuerst mußte die anorganische, dann die organische Natur mechanisiert, und zuletzt ein psychophysischer Parallelismus gezimmert werden, ohne den am Ende dennoch alle Mühe umsonst war. Da ging es denn zuvörderst ans Studium der modernen Physik; vom Einzelnen durfte ich absehen; wie sollte der Laie sich binnen weniger Jahre autodidaktisch zum Physiker ausbilden können? Es kam nur darauf an, die prinzipiellen Annahmen der Forscher zu prüfen und zu den wichtigsten Ergebnissen Stellung zu nehmen. Aber freilich, ein paar Handbücher wälzen: damit war es nun auch wieder nicht getan; ich mußte versuchen, die bedeutsameren Originalabhandlungen zu lesen (soweit die mathematischen Anforderungen nicht allzu steil in die Lüfte gingen) und ein selbständiges Urteil über die Einwände gegen meine, gegen die mechanistische Konstruktion des Gebietes zu gewinnen. Der Ertrag der Arbeit liegt in meinen „Bildern von der Materie" (1905) vor; leider aber: meine Bemühungen fielen in Jahre mächtiger Umwälzung aller physikalischen Anschauungen; es gelang mir wohl, einigermaßen geistig zu bewältigen, was vor der Krise gedacht und gefunden war; die Krise selber lebte ich als Draußensteher nicht genügend mit, und so fiel mein achter und

letzter Abschnitt, der über den „Äther", wenig befriedigend aus. Da war es mir denn wie eine Erlösung, als ich vorm Jahre Gelegenheit bekam, in einem ausführlichen Aufsatze über die „Fiktionen in der Elektrizitätslehre" („Annalen der Philosophie", Bd. II) das Schiefe gerade zu rücken und auch zum Relativitätsprinzip mich zu äußern (selbstverständlich, daß mir dieses als eine geniale Fiktion gilt, nicht imstande, an der philosophischen Lehre vom Apriori das kleinste Steinchen zu verschieben). Mit dieser kurzen Schrift glaube ich nun meine Gedanken über die Prämissen der Naturlehre abgeschlossen zu haben; ich hatte bewiesen, daß es für alle neuen Errungenschaften der Physik und Chemie wenigstens die Möglichkeit einer streng mechanistischen Ausdeutung und damit einer restlosen Kausalerklärung gibt — einerlei, ob die Gelehrten solche Interpretationen beim Forschen eben heute verwenden können oder nicht.

Nun aber ging's an die organische Natur. Da kommt die Erkenntnistheorie ohne metaphysische Begriffsdichtungen nicht weiter. Denn Leben ist Gestalt und zwecksinnige Funktion. „Und?" Besser: „Oder". Also entweder wesentlich Gestalt, die alle Funktionen erzwingt, oder: zielstrebige Funktion, die nach ihren Bedürfnissen sich Gestalt schafft. Im zweiten Falle haben wir eine von den vitalistischen Lehren — und müssen endgültig auf die Durchführung strenger Naturkausalität verzichten; denn alle Versuche, die teleologische mit der mechanistischen Betrachtungsweise zu versöhnen, stranden an Unklarheiten; dies zu beweisen, wurde mir alsbald zur Aufgabe. Will ich demnach den universalen Mechanismus festhalten, so muß ich als Essenz des Lebens die Gestalt proklamieren; es liegt dann im organischen Geschehen kein Streben nach irgendwelchen Zielen mehr, sondern in der organischen Form ein immanenter Sinn. Wie aber fährt Sinn ins Sinnlose? Durch die Macht einer schöpferischen Intelligenz geschieht's bei den Maschinen unserer Technik; allein, ein Schöpfungswunder anzunehmen, verbietet die Logik der Wissenschaft. Also denn nochmals: wie fährt ohne einen erschaffenden Akt ins Sinnlose Sinn? Durch den blöden Zufall — etwa wie sich's gedankenlose Darwinianer erträumen? Ein Augenblick ernstlichen Wägens — und die Annahme fällt ins Absurde. Will ich mithin sinnvolle Gestalt ohne zielstrebige Agenzien hervorgebracht denken, so muß ich sie auf frühere sinnvolle Gestalt zurückführen, diese auf noch frühere — und so immer weiter. Das Leben beruht dann

auf Einrichtung, und zwar von Ewigkeit her. Die Lebensträger sind in jedem beliebigen Augenblick so gegliedert und angeordnet, daß das Spiel mechanischer Anziehungen und Abstoßungen im nächsten und allen folgenden Augenblicken die neuen organischen Konstellationen notwendig ergibt; das war immer so und wird immer so sein; in dieser Bedeutung darf man die Grundlagen des Lebens mit Maschinen vergleichen, deren Effekt stets wieder Herstellung des vorgesehenen Typus ist. Die Mechanistik demnach wird zur Maschinentheorie, wenn sie im Reiche des Lebendigen nicht scheitern will.

Allein die Maschinentheorie wird ins Weiteste und ins Engste vorwärts getrieben, da hilft kein Widerstreben. Organismen sind einmal keine Maschinen; Zellen sind's auch nicht; wer es je hätte glauben können, den würde Driesch widerlegen, mit seinem Beweise, daß derselbe sinnvolle Erfolg sich an die Tätigkeit einer halben so gut wie einer ganzen Keimzelle, an die eines verschobenen sogut wie eines unverschobenen Zellkomplexes knüpfen kann. Soll mithin das Leben eine maschinelle Grundlage haben, so muß diese in Teilchen gesucht werden, die experimentell nicht zu zerlegen oder umzulagern sind. Ein Lebendiges kann nicht Maschine sein, gut; aber es kann auf dem Zusammenwirken unterlebendiger Maschinchen beruhen. Wie? Das war zu zeigen. Ich konstruierte in Gedanken meine „Biogene" als submikroskopische Molekularbauten, Stränge mit differenzierbaren Seitenketten, periodisch in die Länge wachsend und periodisch sich teilend; alle bekannten Lebensvorgänge leitete ich aus ihrem Zusammenspiele ab; selbst noch für die verwickeltsten Regenerationen und Anpassungen sagten mir die Gebilde gut. Sie ermöglichten also eine lückenlose Mechanistik des Lebens; aber nur unter einer Bedingung: als telokline Strukturen konnten sie nicht etwa zufällig aus einem Atomgewirbel zusammengebacken sein; und da sie auch nicht von dem Eingriff einer schöpferischen Intelligenz herrühren durften, mußten sie ewig sein; sie wurden demnach von untergehenden Welten in aufsteigende übertragen; das organische Reich zeigte sich mir so zeitfrei wie das unorganische.

Damit die Biogene aber stets an die richtigen Plätze kamen, sich passend gesellten, Entwicklungsmöglichkeiten fanden, mußte nun auch ihre Umgebung immer wieder auf sie eingerichtet sein. Nicht bloß die Prozesse in den lebendigen Geschöpfen selber, auch die äußeren Bedingungen für diese Prozesse mußten auf sinnvoller

Struktur beruhen. Der Vitalist darf Entelechien ins Chaos wirken lassen; Lebensmaschinen aber verlangen ihren geordneten Maschinenraum. Demnach erweitert sich jede folgerichtige Maschinentheorie ins Grenzenlose: aus der mechanistischen Biologie ergibt sich notwendig die Fiktion vom Universum als einer ewigen Maschine.

Mit meinem Buche von der „Maschinentheorie des Lebens" (1909) und anschließenden kleineren Arbeiten („Die Philosophie des Organischen" in Frischeisen-Köhlers „Jahrbüchern der Philosophie" [I, 1913], „Die Grundfiktionen der Biologie" [1920], „Die Fiktion vom Universum als Maschine und die Korrelation des Geschehens" in den „Annalen der Philosophie" [1919]) habe ich die Denkbarkeit einer konsequenten Mechanistik gegen alle bisherigen Einwände gezeigt. Die Denkbarkeit: denn daß daneben auch der Vitalismus als Grundlehre denkbar blieb, verhehlte ich mir niemals; er befriedigt andersartige intellektuelle Bedürfnisse als mein unbedingter Kausalismus und mag denn für solche Geister, denen er zusagt, immer weiter ausgebaut werden. Für meine Position meine ich einstweilen den sorgfältigsten Ausbau geleistet zu haben.

Der aber erzwingt alsbald metaphysische Folgerungen, die für die ganze Weltanschauung entscheidend sind. Die Welt der Körper als eine sinnvolle Zusammenordnung ungeschaffener Maschinen: wie wäre das anders zu denken, als daß sie Phänomen eines ewigen Geistes ist? Seine Zustände folgen einander mit unbeugsamer Notwendigkeit, die mit seinem Sein gegeben und deren Sinnbild in der sichtbaren Erscheinung das Gesetz der Abstoßungen und Anziehungen ist; der unendlichen Fülle seines Wesens entspricht in jedem Augenblick der Gesamtaspekt der Natur; seinen bewußten Zuständen das Geschehen in den lebendigen Gehirnen. Man sieht, eine moderne Umprägung des Spinozismus, den Ideen anderer zeitgenössischer Mechanisten verwandt; ich erinnere besonders an Heymans' treffliche „Metaphysik". Wie dieser Denker muß denn auch ich zum Abschluß meines Systems die unbedingte Durchführung des psychophysischen Parallelismus fordern: was wesenhaft unbewußte seelische Organisation ist, erscheint den Sinnen als organisierter Leib; besondersartige Synthesen des (sonst unbewußten) psychischen Geschehens, die bewußten Erlebnisse nämlich, manifestieren sich als Gehirnprozesse. Eine vorläufige Skizze meiner Zuordnung körperlicher Vorgänge zu seelischen habe ich in den „Grundfiktionen der Biologie" (1920) veröffent-

licht; einzelne wichtige Fragen besprach ich schon 1914 (im Arch. f. d. ges. Psych.), anknüpfend an pathologische Erfahrungen. Weitere Ausführungen habe ich unter der Feder. Hier nur soviel über meine Abweichung von früheren Versuchen der Parallelistik: nicht die Empfindung ist mir das seelische Element, sondern das unzertrennliche Beisammen von Empfindung und Volition; unter Volition aber verstehe ich den Vorgang, dem die zentrifugale Nervenerregung entspricht; sei es nun, daß sie es zur Innervation eines Muskels bringt, sei es, daß sie, dafür zu schwach oder auch durch antagonistische Störung gehemmt, sich begnügen muß, die motorischen Hirnbezirke zu verändern. Diese Volitionen denke ich als unräumlich, unsinnlich, unerinnerbar, darum der Selbstbeobachtung immer wieder entschlüpfend und für jede Art von Beschreibung oder Experiment unfaßbar; mit ihrer Hilfe gelingt es mir, die berechtigten Einwürfe, die man der Assoziationspsychologie gemacht hat, zu widerlegen; und die so geläuterte Assoziationspsychologie wird nun Grundlage für eine geläuterte Lehre vom Parallelismus.

Die fünf Jahre nach der Vollendung meiner „Maschinentheorie" (1909—1914) waren mein Lebensgipfel. Nach langem Ringen hatte ich ein zusammenfassendes Verständnis der Natur mir doch endlich erobert; mein Pantheismus beseelte mir die Umwelt im großen, meine subzellularen Wunderbauten ließen mich sinnvolle Gestalt noch im Tiefsten der organischen Struktur ahnen; nun spielte mir das Weite wie das Kleinste und Nächste in magischen Lichtern; so trunken war ich kaum in der glühendsten Jugend durch die Wälder geschlendert und über die Berge gestiegen; die reizvollsten Klettereien und die köstlichsten Reisen fallen in jene Zeit. Vom Frühlingsbeginn bis zum Spätsommer 1912 nahm ich Urlaub und besuchte mit meiner Frau Griechenland und Italien; wir begnügten uns nicht mit den gewohnten Straßen; wir folgten auf Ithaka und Leukas den Spuren Homers, ritten quer durch Kreta, stiegen durch Bergnebel zum Phigaliatempel; noch im verhängnisvollen Sommer von 1914 aber, eine Woche, bevor der Krieg alle Türen schloß, sahen wir auf einer Konstantinopeler Reise die Ruinen von Troja und die bergbachrauschende Moscheenstadt Brussa. Und die Bilderfülle, die uns die Weltfernen schenkten, leuchtete nicht in tatlos spiegelnder Seele; nie war mein Geist produktiver als damals; ich schrieb mein bestes Drama, den „Grafen von Tolusa" — das freilich die Ungunst der folgenden Zeiten einstweilen in Vergessenheit begraben hat. Dafür erlebte

ich im Frühling 1914 eine gelungene und erfolgreiche Aufführung meines „Periander" zu Nürnberg. Obendrein gewann meine „Maschinentheorie" mir die wertvollsten persönlichen Verbindungen; Korrespondenzen knüpften sich, neue Freundschaften beschwingten mich; der Druck geistiger Vereinsamung, den ich sonst wohl empfunden hatte, begann zu weichen.

Unter so erfreulichen Vogelzeichen trat ein neues Problem vor mich hin. Meine mechanistische Philosophie heischte Anwendung aufs menschliche und geschichtliche Treiben. Man mag denken, in welchem Sinne. Wenn im ewigen Universum das Leben ewig kreist und jeder Augenblick alle folgenden bereits in sich enthält: dann kann von unendlichem Vorwärts an keiner Stelle die Rede sein; jedem Werden entspricht sein Vergehen, jeder Art ist ihr Ziel gesetzt wie jedem Individuum, jede Kultur — und die menschliche Kultur überhaupt — hat ihren Morgen, Mittag, Abend. Daß die Sonne Europas sich neige, war mir — ich weiß nicht mehr, seit wievielen Jahren, klar; die freie Natur technisch vernutzt; die Gesellschaft maschinalisiert; die Völker in formlose Massen zerfließend; zwischen Ausbeutern und Fabriksklaven die Persönlichkeiten mehr und mehr der Atemluft beraubt; die Religion absterbend, trotz aller krampfigen Versuche, tote Götter zu galvanisieren; die Künste und die Dichtung (auch die Dichtung, ich sah es ein) einer reizvollen Septemberbuntheit genießend, aber um ihren naiven Sommer längst gebracht; die Wissenschaften zwar zu unglaublichen Leistungen gesteigert, aber ungesund spezialisiert und bereits im Begriff, um Neuland verlegen zu sein. All das bedeutete ja bereits Abstieg; Europa wurde alt. Nur Europa? Sein Geist war zum Geist der Erde geworden; kein frischer Germanenstamm stand mehr zur Ablösung, zur Verjüngung unserer Zivilisation bereit. Denn von den engstirnigen Negern kam kein Heil; Japan und China waren nicht jugendlicher als Indogermanien; und die Russen? Deren Fähigkeit zu neuen Bauten mißtraute ich tief. Was also stand bevor? Die Religion wird vollends versiegen; denn davon kann keine Rede sein, daß das religiöse Bedürfnis, wie verzweifelte Fromme fabeln, uns instinkthaft eingepflanzt sei wie Denken, Zeugen, Essen und Trinken. Unter hundert Menschen findet man heute einen, der das religiöse Erlebnis kennt; die Ungunst des Zeitklimas lasse die spärliche Sippschaft vollends aussterben: so hebt sich kein Blick mehr über die Sterne. Die Kunst — aber die heutige expressionistische Verwilderung zeigt ja jedem

Klarsichtigen, wie die Ausdrucksmöglichkeiten sich zu erschöpfen beginnen. Daß es der Forschung je an Stoff fehlen sollte, glaubt nicht so leicht jemand; denn ist nicht das Objekt schlechthin unendlich? Das uns faßbare doch nicht; Mikroskop und Fernrohr nähern sich den Grenzen ihrer erdenklichen Vervollkommnung; die Physik arbeitet nur noch in Regionen, die aller direkten Beobachtung unsäglich fernegerückt sind; vor hundert Jahren waren Atome, jetzt sind schon Elektronen ihre Bausteine; noch weiter hinunter, sollte man meinen, geht's nun nicht; sie schreitet, scheint's, auf ihren theoretischen Abschluß mit Riesenschritten zu. Und ähnlich steht's allenthalben. Der Dom des Wissens vollendet sich; dreihundert Jahre haben dran gebaut; wird nach dreihundert Jahren noch anderes zu mauern sein als etwa Flickwerk hier oder dort — eine gelegentliche Reparatur — ein neues Ornament? Und dann? — Aber dann ist die Erde ohnedies kein Haus mehr für geistige Menschen. Übervölkert, zweckmäßig eingeteilt, mit raffiniertem Scharfsinn zum Lebensunterhalt der Vielzuvielen verwendet, bis auf die letzten Eckchen freien Geländes, die als Naturparke von schöneren Vergangenheiten Zeugnis geben mögen; und dementsprechend denn auch die Menschheit ökonomisch organisiert, eine friedliche Herde, klug geleitet, gerecht gefüttert, rationell ihren Arbeiten angepaßt, durch alle Errungenschaften der einstigen Wissenschaften praktisch beglückt. Vom Kapitalismus zur handwerkerlichen Kultur gibt's ja kein Zurück. Der allgemeine Sozialismus steht vor der Türe, da ist kein Zweifel; aber für das optimistische Gefasel derer, die hier ein Feld für edle Muße vergeistigter Nationen sich erträumen, hat der Philosoph nur ein höhnisches Lachen. Der Mensch der Zukunft wird zum Maschinenglied, unrettbar, zum Organ eines Stockes, zur Arbeitsameise. „Homo formicarius“.

Hier aber öffnet sich eine weite Perspektive. Jahrhunderttausende hindurch war unser Geschlecht eine geschichtlose Tierart; Jahrhunderttausende nach uns wird es wieder eine geschichtlose Tierart sein; aber gesellig, aber höchst vernünftig, aber bis ins letzte fürs gemeinsame Wirken organisiert. Aus der schweifenden Hummel wird die Stockbiene. Und der Übergang? Er währt kurz, vielleicht so zehn lumpige Jahrtausende, sechs vor, vier nach unserer Ära — und heißt „Geschichte“; während dieses flüchtigen Umwandlungsprozesses spielt der Mensch; sein künstlichstes Spiel aber ist, was wir heute noch Kultur heißen.

Zu diesem Bilde flossen die letzten Folgerungen meiner Mechanistik und meine Beobachtungen des europäischen Zustandes zusammen. Es paßte nicht zu den leidenschaftlichen Hoffnungen der Zeitanbeter. Lange glaubte ich allen Ernstes, nur zwei Männer noch dächten wie ich: mein geistreicher alter Kollege Otto Thieme († 1907), elegantester lateinischer Stilist und emsigster Schmetterlingssammler, letzter der echten Romantiker, unerschöpflich in barocken Epigrammen auf die entartete Gegenwart; und mein Jugendfreund Andreas Heusler (der bekannte Germanist), mit dem ich das inhaltreiche Thema in zahllosen Gesprächen, angeregt und anregend, erwog. So plante ich denn eine Streitschrift wider das uns dreien absurd scheinende „Märchen vom ewigen Fortschritt". Aber noch war ich nicht weit damit gediehen, als mir die Augen aufgingen und ich mich in größerer Gesellschaft sah. Werner Sombart veröffentlichte seine tiefdringenden Kritiken der Zeit; Auburtins Schriftchen über das Sterben der Kunst sagte vieles von dem, was ich zu sagen gedachte; kurz, ich verlor die Lust an meinem Thema. Und derweilen wuchs dieses weit über sich selber hinaus. Denn ich beobachtete, daß meine Höllenvision von dem künftigen ausgleichenden, vernunftgeleiteten, brüderlichen Reiche der Industrie vielen und klugen Köpfen so höllisch gar nicht erschien. Wo ich nur verächtlichen Untergang alles dessen, was das Leben lebenswert macht, erblickte, träumten andere die Vollendung der Menschheit. Ließen die sich denn nicht widerlegen? Ich war zunächst jugendlich genug, um das für leicht zu halten; aber da ich's versuchte, erkannte ich, daß meine Schlußfolgerungen immer wieder Lücken zeigten. Lücken? oder eher eine Lücke, eine bestimmte? Die mußte denn in jene dunkleren Regionen der Seele hinunterklaffen, wohin der Strahl logischen Denkens nicht dringt. Offenbar, es gab zwei psychische Rassen, die sich nun einmal nicht verständigen können; die eine segnet gerade, was die andere verflucht; „schön ist wüst, und wüst ist schön!"

Sind's Nietzsches Herrenmenschen und Herdenmenschen? Aber nein, dieser Gegensatz schnitt nicht da, wo meine Grenzlinie sich zog. Man mußte tiefer graben. Darüber ging mir's auf: alles Werten beruht im letzten Grunde auf Gewöhnungen der Seele, wider Reize zu reagieren. Wenn es nun mehrere Möglichkeiten solcher Reaktion gab? Aber ja, es gab zwei, und nur zwei. Man begegnete dem Eindruck entweder praktisch, durch Angriff oder Flucht, Umfassung oder Abwehr, oder man ahmte ihn innerlich

nach; die Umwelt gab die Ziele für die unmittelbar lebensfördernden und schützenden Bewegungen, und daneben kamen zielfreie Ausdrucksbewegungen vor. Wer diese liebte, durfte eine „mimetische" Natur heißen und mußte wohl seine Wertewelt aus anderem Material sich bauen als der „Praktische".

Aber ließen sich nun für diese Wertewelten irgendwelche allgemein verbindliche Grundsätze finden? — Nun, eines war mir klar: jemanden, der auf Folgerichtigkeit im Werten von vorneherein zu verzichten entschlossen war, konnte kein Gott, geschweige denn ein bloßer Logiker, zur Anerkennung überpersönlicher Werttafeln nötigen. Aber gut, solch ein Dilettant des Lebens philosophierte nicht und ging also uns Philosophen auch nichts an. Die Wertphilosophie beginnt erst mit der Annahme, es ließe sich irgendein Grundwert setzen, von dem aus dann mittels vernünftiger Schlüsse ein Wertsystem abzuleiten wäre. Diesen Grundwert jedoch — woher ihn nehmen? Ich fand für ihn nur einen einzigen erdenklichen Ursprung: und das war die Natur der Dinge. Wollte einer mit Schopenhauer den Kosmos verneinen, so hörte das einheitliche Werten überhaupt auf; denn die Selbstverständlichkeit, mit der der große Pessimist jede Unlust dem Übel, die Lust aber dem höchsten Gute gleichsetzte, um dann zu folgern, daß nirgends ein Gut zu finden sei — die fand ich einigermaßen naiv; zu augenscheinlich verwendet der Weltgeist (um einmal mythologisch zu fabeln) Lust wie Unlust für höhere Zwecke; darin hatte Nietzsche recht: „Die Welt ist tiefer —". Wenn man sich einen Begriff davon machen könnte, was am Ende bei ihrem Leben und beim Menschendasein als Ganzem herauskommt: dann vielleicht könnte man überpersönliche Grundwerte ahnen und die alte Frage nach dem Summum bonum lösen.

Eine metaphysische Fiktion konnte dabei nicht umgangen werden. Aber vielleicht ließ sich unter allen möglichen Fiktionen diejenige finden, die den Bedürfnissen unseres Intellektes notwendig entsprang und somit jeden, der überhaupt mit den Werkzeugen der Vernunft eine allgemeingültige Leiter der Werte zu zimmern sich vornahm, befriedigen mußte? Die Methode, durch die ich der Aufgabe mich näherte, ist hier nicht Raum zu entwickeln. Mein Ergebnis aber war dies: es gibt zwei — und bloß zwei — Werte, die ohne Selbstwiderspruch an die Spitze einer in sich zusammenhängenden axiologischen Tafel gestellt werden können; nur leider: sie streiten miteinander, und niemals kann einer den anderen überwinden. Ich nenne sie den „Erhaltungs-" und den „Gestaltungs-

wert". Entweder nämlich ist der oberste Zweck des Lebens die Erhaltung und Förderung eines überpersönlichen Ganzen, man nenne es nun Rasse, Staat, Gesellschaft oder anders (wie darüber nähere Bestimmungen zu treffen seien, ist eine Frage zweiten Ranges) — oder aber, der Sinn des Universums besteht in der Bildung der größtmöglichen Fülle von Formen (im Leiblichen wie im Geistigen). — Und nun verklammerte sich die metaphysische Konstruktion mit jener psychologischen Einsicht: die „Mimetischen" beurteilen alles unwillkürlich nach dem Maßstabe der Gestaltung, sie richten ästhetisch; die „Praktischen" nach dem Gesichtspunkte der Erhaltung, sie urteilen moralistisch. Allein, der Zwiespalt muß weitere Folgen haben. Das ganze Leben sieht sich von den beiden verschiedenen Werten aus verschieden an. Als ich so weit war, kam ich zu der Einsicht: alle unversöhnlichen Gegensätze in Ethik, Metaphysik, Geschichtsauffassung lassen sich auf diesen einen Gegensatz, den zwischen den Grundwerten, zurückführen; ich machte die Probe, und sie gelang; jede Zeit kann den Extrakt ihrer Ideen in zwei — und nur in zwei — Formen zusammenfassend ausdrücken; für jede Zeit gibt es zwei — und nur zwei — mögliche Weltanschauungen; alles Übrige ist teils Mischung und Kompromiß, teils sind da Widersprüche, logische Irrungen, sachliche Fehler deutlich aufzuweisen. Die beiden folgerichtigen Bilder vom Universum aber, die über der ganzen Geistesgeschichte von allem Anfang her leuchten, sind diese: hier das Reich ewiger Notwendigkeit; die Fülle und die Tiefe des Seins im Simul räumlich erscheinend; der Sinn der Zeit nur der: jede Möglichkeit an Gestaltung im gebotenen Moment ans Licht zu bringen; das Leben nie entstanden, nie vergehend, von zerstörter Welt in neuentstehende immerfort übertragen; streng mechanistisch begriffen; und das Werden und Aussterben der nie versiegenden Sonnensysteme nicht anders als das der Individuen und Arten aufzufassen. Das ganze Schauspiel aber Offenbarung eines unendlichen Geistes, dessen unabänderliches Wesen in der Unabänderlichkeit der Naturgesetze sich ausspricht, der zu allen Zeiten in allen ersinnlichen Graden der Unbewußtheit und der Bewußtheit lebt. Entwicklung also gibt's nur in dem Sinne, in dem aus dem Ei der Vogel und aus dem Vogel das Ei wird: Evolution und Involution, nicht Fortschritt; das gilt natürlich auch für die Menschengeschichte. Und dem entspricht die Ethik des schönen Seins; Charaktere sind ihr Inhalt. So die Auffassung des Ästheten. Die andere aber, die des

Praktischen, ist ihr logisch gleichwertig. Aus dem Urchaos schwingt sich die Welt durch das Wirken freier, zielstrebiger, schöpferischer Macht zum absoluten Kosmos empor; dem metaphysischen Indeterminismus entspricht der Vitalismus, und dem psychologischen dann eine Ethik der Pflicht.

So kam ich zu einer Typik aller Philosophie; daß es die einzige mögliche sei, behaupte ich keineswegs; man kann natürlich nach mannigfachen Gesichtspunkten typisieren, wie dies am schönsten jüngst mein Freund Müller-Freienfels gezeigt hat. Aber für besonders fruchtbar halte ich allerdings eine Zweiteilung der Systeme nach dem Grundwert.

Das Werk über die beiden Grundwerte erwuchs langsam und tröstete mich, soweit geistige Arbeit Tröstung bieten konnte, über die entsetzlichen Jahre seit 1914 hinweg; daß es, obwohl um 1917 im wesentlichen vollendet, noch nicht gedruckt ist, liegt an den Zeitverhältnissen; schade; es hätte manchem, was seither publiziert ist, unter anderem dem berühmten Werke Spenglers, manche Idee vorweggenommen; aber freilich: was kommt im letzten Grunde darauf an? Gelangt's einmal unter die Presse, dann kürze ich einfach die Abschnitte, die andere derweilen erledigt haben. Und so gewinnt vielleicht der Leser noch, statt zu verlieren.

Und damit stände ich am Ende: wenn nicht der Philosoph, der seine Gedanken im Auszuge darstellt, heutzutage Rechenschaft darüber schuldig wäre, wie er sich zu der Katastrophe stellt, die wir erlebt haben und erleben. Nun, wer so tief überzeugt war wie ich, daß die europäische Kultur altere und faule, mußte in dem großen Kriege von Anfang an die Gefahr eines jüngsten Tages für Gesittung und Schönheit sehen; die patriotische Massensuggestion jener Augusttage konnte mir keine Frühlingshoffnungen geben, und die beispiellose Barbarei, mit der der Kampf von allen Seiten geführt wurde, war mir ein Anzeichen mehr, daß Ragnarok wirklich dämmerte. Ich lebte mich langsam in die Stimmung des unvermeidlichen Untergangs höherer Gesittung ein; fühlte mich in der Rolle eines Hellenen, der schaudernd, aber gefaßt, Hunnen und Goten die Welt zerstampfen sah; und blickte dann mit derselben melancholischen Ruhe in alle Gemeinheit und Pöbelleidenschaft dieser revolutionären Jahre. Über den Glauben an rosenrote Zukünfte lächle ich; aber freilich auch über die Verzweiflung, die von heute zu morgen den Tod kommen sieht und alle Woche den „Untergang Deutschlands" fürs nächste Quartal prophezeit. Es

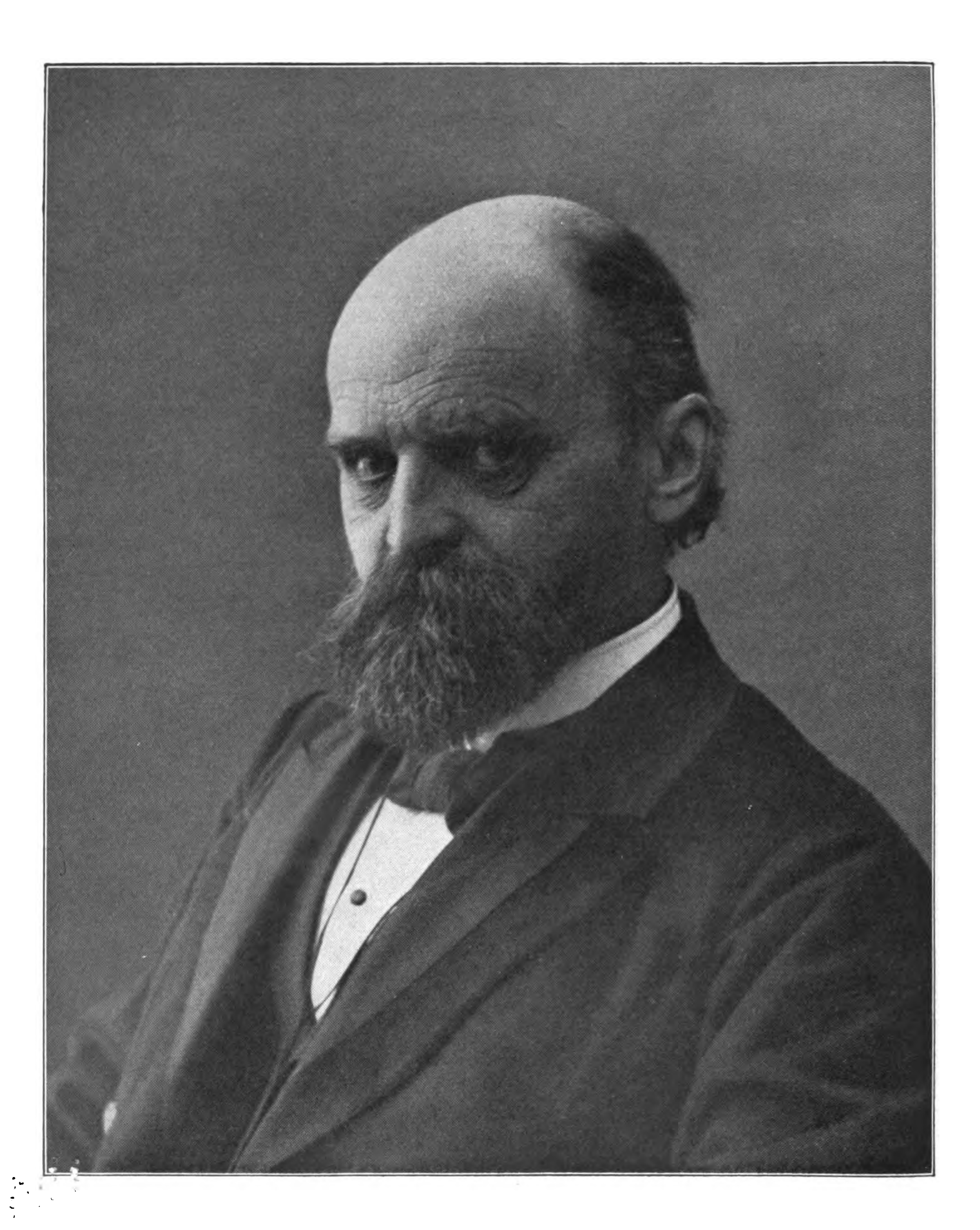
dämmert, ja; aber die Dämmerung von Völkern und Kulturen währt lange; nur nach Jahrhunderten ist sie zu messen. Daß sie sich verlängere, daß vom alten edeln Gut möglichst Vieles noch möglichst viele Generationen hindurch sich erhalte, daß vor allem die geistmordende Vergesellschaftung der unabhängigen Tätigkeiten, die irgendwann uns ja bestimmt bevorsteht, verzögert werde, sofern es angehen mag: das bleibt unsere Aufgabe, denen Reichtum der Gestalten und Stärke der Prägungen das Göttliche bedeuten. Einstweilen pflegen wir Wenigen zwischen den Wüsten, die der Sozialismus sandet, unsere Oasen und halten uns jenseits von Furcht und Hoffnung.

Gegrüßt mir, Tod, mein schöner, sanfter Kaiser!
Schon bricht durch Flackerdünste deine Helle!
Die Welt erblaßt zum müden Aquarelle;
Der Lärm verkreischt, die Geigen singen leiser.

Solang mein Wille lebte, jagt' ich immer
Durch Zukunfthaiden, blind für Gegenwarten;
Mein Wille starb — nun wandl' ich bleich im Garten,
Und jedes Jetzt beschenkt mich mit Geflimmer.

So war mein Leben Tod; Tod wird mir Leben;
Tod macht dem Gott, dem All, dem Nichts mich gleich,
Gleich zeitlos, ziellos, furchtlos, hoffnunglos;
Lehrt mich in Gott, im All, im Nichts verschweben.
Schwer keucht' ich sonst im dumpfen Wunschesreich,
Doch ohne Grenzen blaut Nirvanas Schoß.

---



# Ferdinand Tönnies.

**Eutin (Holstein).**

Auf dem größeren der beiden Marschhöfe „Die Riep" im Kirchspiel Oldenswort, Landschaft Eiderstedt, Herzogtum Schleswig, habe ich am 26. Juli 1855 das Licht der Welt erblickt. Ein frühreifes Kind, bin ich von jeher ein Grübler gewesen, wenngleich — auf dem Lande, nachher in einer kleinen Stadt aufwachsend — nicht eben ein Duckmäuser, sondern zu Zeiten mit Leidenschaft den Knabenspielen zugetan, wenn auch mehr noch dem Lesen, das sich in der politisch erregten Zeit unserer Heimat seit 1863 bald auch auf Zeitungen erstreckte. Die religiösen Einflüsse, die von seiten meiner Eltern — die Mutter war Tochter eines Hauptes der holsteinischen Geistlichkeit — ziemlich lebhaft waren, sind schon seit meinem 12. Lebensjahre den Einflüssen älterer Schüler, bald auch den Einflüssen der Lektüre gewichen; die Husumer Gelehrtenschule, 1852 durch die dänische Restauration eingezogen (sie wurde in eine höhere Bürgerschule umgewandelt) war 1864 durch die provisorische Regierung wiederhergestellt worden, und infolgedessen waren viele ältere Schüler vom Lande und aus Nachbarorten zugezogen. Ich selber war immer der Kleine (genannt Lütter) unter ihnen. Mein Vater zog 1865, um die Erziehung seiner 7 Kinder zu fördern, von seiner Hauberg — so heißen in der Landschaft Eiderstedt die Marschhöfe — nach Husum, wo ich zuerst in die Quinta aufgenommen wurde. Kaum 14jährig wurde ich Primaner und als solcher Schüler unseres „Rektors" Wilhelm Gidionsen, eines philosophischen Mannes, der daher dem Publikum als ein Sonderling galt. Seine Unterweisung machte einen tiefen Eindruck auf mich. Er diktierte uns Goethesche Sprüche (Prosa- und Verssprüche) in ein Merkbuch, und erläuterte sie, auch Gedichte wie das „Vermächtnis"; der erste deutsche Aufsatz hatte einen tiefsinnigen Hölderlinschen Vers zum Thema, und diesen Aufsatz schrieb er selber mit uns, um ihn vorzutragen, nachdem unsere

eigenen Versuche besprochen waren. Im Lateinischen wurde außer Horaz, den er mit Meisterschaft behandelte, in meiner ersten Primazeit Cicero *De officiis* gelesen, im Griechischen die Apologie des Sokrates und Kriton — alle diese Gegenstände gaben zu manchen Mitteilungen Gelegenheit, die mich fesselten. Ich erinnere mich, daß eines Tages von Sozialismus und Kommunismus die Rede war, und es erschütterte mich, als Gidionsen einmal ausrief: „Der Geist hat zwei Sinne“ und dann an die Wandtafel schrieb: Tiefsinn — Scharfsinn. — Auch das zweite Prima-Semester — es war der Sommer 1870 — vergesse ich nicht. In der deutschen Stunde wieder viel Goethe. Das Verhältnis von Goethe und Herder seit ihrer Bekanntschaft in Straßburg. Im *Graecum* Platos Phädon — weihevolle Stunden. Ich finde noch in meinem Exemplar (der Teubnerschen Textausgabe) zerstreute Anmerkungen, die aus diesen oder den Stunden des vorausgegangenen Winters stammen. „Mit dem Verstand bemächtigen wir uns des Realen. Mit der Vernunft vernehmen wir das Ideale.“ „Verstand scheidet, zieht Grenzen. Vernunft sieht die Einheit in den Dingen.“ — „Man meint gewöhnlich, das Vollkommene sei nur in unserem Kopfe, in der Vorstellung. Plato hat die Wirklichkeit der Ideen gezeigt.“ An einem Sommernachmittag lasen wir den Phädon zu Ende. Sonderbarerweise ist in meiner Erinnerung, als ob die Abenddämmerung sich auf das Buch gesenkt habe — vielleicht war es ein trüber Tag im Nachsommer. Die Stimmung hat so in mir nachgewirkt. „*Ἥδε ἡ τελευτή, ὦ Ἐχέκρατες, τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαμεῖν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου τε καὶ δικαιοτάτου.*“ —

Gidionsen war ein Lehrer, der sich durch persönliche Würde auszeichnete. Er hatte etwas Feierliches in seinem Wesen, das auch den rauheren Burschen, die unter uns nicht fehlten, Respekt einflößte, und er war ein Liebhaber der Weisheit. Wir alle beklagten, daß er uns genommen wurde. Er erhielt im Herbst 1870 die Stelle des Direktors der Schleswiger Domschule, dieser wurde nach Husum versetzt. Er war ein geistreicher Philologe und Poet, philosophische Anregungen hat er mir nicht gegeben. Wohl aber fiel in dies Jahr, das also für mich wie für unsere deutsche Nation bedeutungsvoll wurde, auch mein erstes näheres Verhältnis zu dem Dichter Theodor Storm. Ich habe darüber in meinen Gedenkblättern, die dem 100. Geburtstage des Trefflichen gewidmet wurden (Berlin, Curtius 1917) berichtet. — Früher habe ich auch

meinem lieben Lehrer Otto Kallsen ein kleines literarisches Denkmal gesetzt („Der Lotse" 1901). Er lebte mit dichterischem Sinn und jenem Enthusiasmus, den Goethe preist, in der Geschichte, und wußte in seiner treuherzig-ernsten Art uns Schülern etwas von seiner Empfindung mitzuteilen, vorzüglich war es die alte Herrlichkeit der deutschen Städte, die ihm am Herzen lag, wie er ihr auch ein schönes Buch gewidmet hat. Er verwaltete die Bibliothek dieser Schule und machte mich zu seinem Unterbibliothekar. Als solcher kam ich an manche Bücher heran, für die ich nicht reif war. So erinnere ich mich wohl, daß ich mich eine Zeitlang mit Krause — ich glaube es war das „Urbild der Menschheit" — beschäftigt habe; später las ich mit mehr Freude Kapitel aus der „Philosophie des Unbewußten", die wohl infolge der damals noch neuen gewaltigen Verlegerreklame angeschafft worden war. Auch hatte ich schon als Primaner — ich weiß nicht mehr wie es kam — den kleinen „Schwegler" erworben und fein in Halbfranz einbinden lassen. Ich las ihn eifrig in der dänischen Stunde (die für uns noch — wegen der künftigen Theologen, die sich für Nordschleswig bestimmen möchten — obligatorisch war, aber von einem gutmütigen Lehrer läßlich gegeben wurde) und ich wurde erschüttert durch den Bericht über die gegen Fichte wegen Atheismus erhobene Anklage; es leuchtete mir sehr ein, daß Fichte erklärt hatte: Gott sei die sittliche Weltordnung. Ich besaß auch Schleiermachers Reden über die Religion, brachte es aber im Lesen nicht weit, besser gefielen mir die in demselben Bande enthaltenen „Monologen", aus denen uns Gidionsen einmal einen Spruch mitgeteilt hatte. Mein theologischer Unglaube war um diese Zeit sanft erschüttert worden durch die Persönlichkeit eines neuen Kameraden, der nicht weniger als 14 Jahre älter war als ich; er hatte früher schon anderswo die Prima besucht und war dann Lehrer an einer Privatschule in Hamburg geworden; als solcher hatte er nun soviel verdient, daß er sich dem Studium der Theologie zu widmen vorhatte. Er war mir weit überlegen und verfügte über eine ausgesprochene Begabung für Predigt und andere eindrucksvolle Rede. Wir hatten einen „Sophokles Verein" zusammen und lasen im Kriegswinter 70/71 Sophokles' Antigone und Goethes Faust, hielten auch eine Zeitschrift („Unsere Zeit", vom Januar 1871 ab die neubegründete Wochenschrift „Im neuen Reich") zusammen. Großkreutz — so hieß unser Kamerad — war leider Epileptiker, er ist noch ehe er sein Theologiestudium vollendet hatte, gestorben.

— Unter dem Einflusse eines bedeutenden und merkwürdigen Mannes, des Dr. J. H. Heinrich Schmidt, Verfassers der „Kunstformen der griechischen Poesie", später der „Griechischen Synonymik", erwärmte ich mich für das Studium der klassischen Philologie. Aber mein deutsches Hochbewußtsein erregte in mir den Wunsch, die Universität im wiedergewonnenen Straßburg mitaufzubauen. Nachdem ich im Februar 1872 das Zeugnis der Reife erhalten, habe ich die Einweihungsfesttage vom 1. Mai ab dort erlebt. Aber sie waren mit einer ersten Enttäuschung für mich verbunden. Die Wohnungsverhältnisse in der alten Reichsstadt, die als französische Festung nicht sauberer geworden war, brachten mir eine Erfahrung, die meinen Abscheu erweckte, ich kam eben als blutjunger Mensch aus dem warmen elterlichen Neste. So verließ ich Straßburg wieder mit einem Verwandten, der als Jenenser Student an dem Feste teilnahm, und wurde in Jena ein verspäteter „Fuchs" der Arminia auf dem Burgkeller. Mein Studium war von vornherein planlos. Gegen die klassischen Philologen war ich als Adepte Schmidts stark eingenommen. Neigung hatte ich für die Sprachwissenschaft und hörte bei Berthold Delbrück, mit dem ich viele Jahre später Freundschaft geschlossen habe. Auch hatte ich Logik und Metaphysik bei Kuno Fischer belegt, besuchte aber öfter (unberechtigt) seine Nachmittagsvorlesung über Geschichte der neueren Philosophie; auch nahm mich zuweilen Ludolph Weidemann in Karl Hases Kirchengeschichte, die dieser nach alter Weise im Auditorium seines Hauses las. Für Theologie war ich negativ stark interessiert. Als „*Mulus*" hatte ich bei einem Oheim auf dem Lande in Holstein Hefte einer radikalen Zeitschrift aus vormärzlichen Tagen entdeckt — Greve und Schwartz waren die jugendlichen Herausgeber gewesen, Schwartz, ein Neffe meines Oheims, ist später eine Leuchte der schleswig-holsteinischen Landeskirche geworden —, dann las ich eine Schrift des Schweizers Lang, die mich in die Bibelkritik der Tübinger Schule einführte. Strauß' Leben Jesu hatte mir schon geraume Zeit vorher ein anderer Oheim (Arzt) in einem Exemplar der ersten Ausgabe geschenkt, dazu die Schriften des freireligiösen Predigers und Vegetarianers Eduard Baltzer-Nordhausen; an Strauß hatte ich mich nicht herangewagt, Baltzer aber mit Begierde gelesen; er hinterließ mir einen etwas faden Nachgeschmack. Nachdem Strauß während des Krieges gegen Renan sich als deutscher Patriot bewährt hatte, war in meinem ersten Studiensemester

sein „alter und neuer Glaube" in aller Munde und kam auch in meinen Besitz. Ich las auch eine Menge in den Zeitungen darüber, die mir im Jenaer „Museum" zugänglich waren und wurde durch den Zwiespalt zwischen der liberalen Theologie und dem noch freigeistigeren Strauß ziemlich tief bewegt; ich nahm für ihn Partei. — Im Wintersemester 1872/73 hörte ich mit Aufmerksamkeit und Regelmäßigkeit „Philosophie der Geschichte" bei Adolph Schmidt, zusammen mit August Sturm (jetzt in Naumburg, Justizrat, Rechtsphilosoph und Dichter, er sei mir gegrüßt, wenn er diese Zeilen liest), wir beide haben oft nach der abendlichen Vorlesung ihren Inhalt auf dem Fürstenkeller, wo wir unter uns beim Kruge waren, zusammen besprochen. Der erste Teil, der eine Geschichte der Philosophie der Geschichte darbot, fesselte mich mehr als der zweite systematische Teil; darum führte ich über jenen kein Heft, wohl über diesen. Aus meinem ersten Semester möchte ich noch erwähnen, daß ich im Doebereinerschen Schaufenster ein Büchlein liegen sah, dessen Aufschrift mich mächtig ergriff: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" von Friedrich Nietzsche — wer achtete damals darauf? Ich fand darin einen Ausdruck für den Gedanken, der meinen J. H. Heinrich Schmidt erfüllte, tiefer als ein anderer hatte mich dieser in die poetische Literatur der Griechen eingeführt. Ich hatte auf mich genommen, für seine Synonymik Stellen aus Sophokles zu sammeln, und er lobte mich in der Vorrede des 4. Bandes seiner „Kunstformen" (später ist es im Sande verlaufen). Das Nietzsche-Büchlein zu kaufen konnte der Student sich wohl nicht entschließen; er fand es aber in den Sommerferien 1873 in seiner alten Husumischen Schulbibliothek und las es mit Genuß, ja beinahe mit dem Gefühl einer Offenbarung. Inzwischen war mir eine wertvolle Freundschaft zuteil geworden. Im März 1873 begab ich mich zum „Fuchsenbrennen" unserer Kartellburschenschaft Bubenruthia nach Erlangen. Einer der Füchse war Carl Franklin Arnold, mit dem ich bald ein inniges Verständnis durch gemeinsame Neigung zum Philosophieren feststellen konnte. Wir haben nie am Orte zusammengelebt, er hat mich aber im Herbst 1874 in Husum, ich ihn bald nachher in Bremen besucht. Er war der Sohn eines Missionars in Amerika und Pflegesohn des Bremer Patriziers C. H. Gildemeister, eines Privatgelehrten, der eine Reihe von Studien über Hamann verfaßt hatte. Arnold war mir im Lebensalter um einige Jahre, an philosophischer Bildung bedeutend überlegen.

Wir haben lange in lebhaftem Briefwechsel gestanden, der mir neue Horizonte eröffnete. Seine Denkungsart war, gemäß den Einflüssen, die auf ihn gewirkt hatten, mystisch-theologisch, ich bemühte mich, Verständnis dafür zu gewinnen. Er hatte aber auch als Schüler mit Freunden sich an Schopenhauer gebildet und erzählte von einem Mitschüler, der „den Alogismus zum Prinzip erheben wollte", was mir einen starken Eindruck hinterließ. Seine Briefe waren tief und fein. Er versuchte u. a. mir die *Coincidentia oppositorum* des Cusaners begreiflich zu machen. Die *C. O.* des Einen und Vielen sei im Christentum gegeben, nicht bloß in der Gottesidee, sondern auch in dem christlichen Postulat einer *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* als Spiegel dieses Einen, Seienden, welcher das Leben in sich selber hat und als solcher die Dreipersönlichkeit ist. Ich kann auch heute, obschon ich nicht mehr wie damals in Gefahr bin, mich in diese Spekulationen einhegen zu lassen, jene Briefe nicht lesen, ohne mich zu wundern über die Reife und Kraft des Zwanzigjährigen, über die Fülle seines Wissens, die Sicherheit seines Denkens. Meine Briefe müssen ihm recht fad vorgekommen sein. Auf einer Nordseefahrt (von Husum nach Föhr und Sylt) haben wir Stücke aus der nikomachischen Ethik zusammen gelesen. — Das Wintersemester 1873/74 verlebte ich in Leipzig, wo ich Ritschls und Curtius' Vorlesungen emsig hörte, das Sommersemester 1874 in Bonn. Hier entwickelte ich meine philologischen Studien in neuer Richtung. Bei Arnold Schäfer verfaßte ich eine ziemlich gelehrte Arbeit über Lysandros und hätte wohl in der Quellenkritik der alten Geschichte fortfahren mögen. Aber Schäfer kündigte an, daß er den Winter in Italien zubringen werde. Das veranlaßte mich zum Entschlusse, zunächst meinen Einjährigen-Dienst abzumachen. Philosophische Vorlesungen hörte ich weder in Leipzig noch in Bonn. Aber in beiden Orten las ich viel in den Akademischen Lesehallen und nicht bloß Zeitungen. In Leipzig fand ich Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtungen, erstes Stück „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller". Es bezog sich auf den mir wohlbekannten „Alten und Neuen Glauben". Keineswegs die erste Kritik, die ich kennen lernte, aber die erste, die starken Eindruck auf mich machte. Eines Tages sah ich dann in einem Buchladen die zweite „Unzeitgemäße": „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Ich kaufte sie und war tief bewegt. Seitdem habe ich jedes Nietzsche-Werk gleich nach Erscheinen mir zu eigen

gemacht, wenn auch mit allmählich abnehmender Begeisterung. Im November 1874 schrieb mir Arnold aus Königsberg: „Was sagst Du zu Nitzsches (so) neuestem Werk? (es wird „Schopenhauer als Erzieher" gewesen sein). Dieselben Widersprüche die im Schopenhauer stecken. Mir geht es so, daß ich ihm bald die Hand drücken möchte und ihm sagen: „Ja! ganz das fühle ich ja auch und will ich ja auch! — Und dann wieder möchte ich, daß ich einen Köcher hätte voll der allerspitzesten Pfeile schneidigster Satire, zu zeigen, daß das was er sagt, Lüge ist, daß er sich selbst belügt und andere, aber nicht ohne Schuld." Als ich diesen Brief empfing, war ich Rekrut in Jena. Es war zu meinem Schaden, daß ich die Kaserne mit der Kneipe, den Füsilier mit dem Verbindungsstudenten vereinigen wollte. Überdies blieb ich doch einigermaßen meiner geistigen Förderung beflissen. Ich begann gleichzeitig mit der Kritik der reinen Vernunft und mit der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Im Januar, bei Gelegenheit eines Kommerses, brach ich zusammen. Anfallsweise auftretende heftige Schmerzen des Hinterkopfes verfolgten mich seitdem. Ich erholte mich freilich bald soweit, daß ich wieder Dienst tun konnte, brachte es sogar zum Gefreiten, aber dem Felddienst waren meine Kräfte nicht gewachsen und ich wurde im Sommer zur Disposition entlassen, bin auch nicht wieder einberufen worden (sehr oft im Traume). Die Schopenhauer-Lektüre hatte ich fortgesetzt, und meine erste Schrift, die im Sommer 1875 erschien, trägt die Spuren ihrer Wirkung. Es war eine ziemlich gehaltlose Verteidigung der Burschenschaft und des Couleurwesens gegen einen Siebenbürgen Herfurth, der über studentische Reform geschrieben hatte. — Ich verlebte den Rest des Sommers daheim, immer mit Schopenhauer, aber auch mit Zellers Philosophie der Griechen (obgleich Nietzsche sie verachtete) beschäftigt. Für das Wintersemester 1875/76 begab ich mich nach Berlin, ohne recht zu wissen was ich wollte. Der kaum geknüpfte Faden meiner historisch-philologischen Studien war abgerissen. Ich hatte nun Lust zur Archäologie, hauptsächlich wohl in der Idee, einmal mit dem Reisestipendium das Institut in Rom zu besuchen; mein Vetter August Mau verwaltete die Bibliothek dieses Instituts. Ich wurde ein häufiger Gast des alten Museums, wurde für das Semester Schüler von Ernst Curtius und beschäftigte mich auf seine Anregung mit den bildlichen Darstellungen des Zeus Ammon. Bedeutungsvoller wurde aber dies Winterhalbjahr für

mich durch die erste Bekanntschaft mit Friedrich Paulsen. Reuter, unser gemeinsamer Pädagoge (auch Arnolds) hatte mich eingeführt und gleichzeitig seinen wirklichen Schüler Kuno Francke. Mit Francke und etwa einem Dutzend mehr nahm ich an den Übungen über die Kritik der reinen Vernunft bei Paulsen teil. Über diese Stunden und seine beiden jungen Landsleute berichtet Paulsen selber (Aus meinem Leben, S. 204): „Die in jener Stunde angeknüpfte Bekanntschaft, die übrigens bald zu anderweiter Begegnung im Hause und auf Spaziergängen führte, hat sich zu dauernder Freundschaft ausgewachsen. Beide waren damals dem Abschluß ihrer Studien nahe [o weh! ich hatte ja kaum begonnen], alle möglichen Probleme sind von uns in leidenschaftlichen Erörterungen durchgesprochen worden, vor allem waren es wohl die sozialen Fragen, die eben damals in Deutschland die Jugend zu erregen begannen." Diese Gespräche fanden ziemlich regelmäßig unmittelbar nach den Kant-Stunden statt; Paulsen nahm uns, nämlich Francke und mich, dann nach dem Café Suisse, einem altmodischen Berliner Wirtshaus in der Dorotheenstraße mit, wo wir beim Glase Bier etwa 2 Stunden noch zusammen zu bleiben pflegten. Paulsens Einfluß auf mich ist von Anfang an bedeutend gewesen. Seine Begeisterung für Lassalle, die damals lebhaft war, teilte sich mir freilich nur in schwächerer Dosirung mit; auch der Eifer, womit er unter dem Einflusse John Stuart Mills für den Malthusianismus sich aussprach, hat kaum auf mich abgefärbt. Aber seine Gesichtspunkte für die Geschichte der Philosophie, seine naturwissenschaftlichen und historischen Kenntnisse, mehr aber noch seine von lauterem Wahrheitssinn und von sozialer Gesinnung erfüllte Persönlichkeit hinterließ in mir tiefe und fruchtbare Wirkungen. Mit meiner Neigung zu Schopenhauer und Nietzsche wagte ich mich damals noch nicht recht an Paulsen heran, der mir Lotze empfahl, zu dem ich aber bei mehreren Versuchen kein inniges Verhältnis zu gewinnen vermochte. Aus Scheu vor dem Berliner Sommer ging ich für das nächste Semester nach Kiel, brach es aber wegen meiner Kopfwehplage vor Beendigung ab und begab mich auf ärztliches Geheiß für einige Zeit in den Schwarzwald. Das Wintersemester führte mich nach Berlin zurück. Ich hatte mich auf Paulsen gefreut, es war auch mein Mißgeschick, daß er schwer erkrankte, gegen Ende des Semesters habe ich ihn zuweilen im Augusta-Hospital besucht. Meiner Studentenzeit machte ich dann ein Ende, indem ich im Juni 1877 mit der Ab-

handlung *De Jove Ammone quaestionum specimen* in Tübingen promovierte, wohin ich, um von A. von Gutschmids großer Gelehrsamkeit zu kosten, gegangen war. Auf ihn hatte Friedrich Reuter mich oft hingewiesen. Mit Reuter verlebte ich dann schöne Wochen am Vierwaldstätter See. Mehr und mehr befestigte sich mir der Gedanke, meine Studien in der Richtung auf Philosophie und Staatswissenschaften fortzusetzen. Mein wissenschaftlicher Sinn hatte sich vom Altertum auf das gegenwärtige Zeitalter hingewandt. Die großen sozialen, politischen und philosophischen Probleme, denen wir auch heute es hingegeben sehen, bemächtigten sich unwiderstehlich meines Gemütes. Meine Jugend — ich war als Dr. phil. noch unter 22 — schützte mich wohl davor, mein ganzes bisheriges Studium als verfehlt, meine Zeit als verloren zu schätzen. Die Eltern — so durfte ich glauben — verlangten nicht einen baldigen eigenen Broterwerb. Mein Gesundheitszustand ermutigte auch nicht dazu und schien fortwährend der Schonung zu bedürfen. Ich mochte aber nicht förmlich ein neues Studium mit neuer Matrikel anfangen; heute erkenne ich, wie viel richtiger es gewesen wäre. Ich glaubte durch Privatfleiß ebensogut wie durch Hören von Vorlesungen und durch Seminarien mich fördern zu können; ich dachte niemals an den Wert, den der Anschluß an angesehene akademische Lehrer und den ihre Würdigung zu haben pflegt. Das Privatstudium entsprach auch meiner Neigung, mich nach Husum, wo damals noch Theodor Storm dichtete und sein Sohn Ernst Referendar war, zurückzuziehen. Ich wandte mich nun dem Studium des Hobbes zu, nachdem mich Paulsen oft auf dessen Bedeutung hingewiesen hatte. Ein feines Exemplar der ersten Elzevir-Ausgabe von *De Cive* hatte ich schon 1876 erworben und emsig gelesen. Bei erster Gelegenheit kaufte ich auch die *Opera quae latine scripsit omnia.* In der Kieler Bibliothek fand ich den Folio-Band von 1750 *The moral and political works.* Ich bemerkte bald, wie sehr die gangbaren Darstellungen dieses Philosophen als eines Anhängsels Bacos von Verulam unzulänglich waren, nicht am wenigsten diejenige Kuno Fischers. Zu gleicher Zeit begann ich mit allem Ernst das Studium der Nationalökonomie. Ich las Adam Smith im Original und dazu den ersten Band von Roscher, dem ich bald den zweiten wertvolleren, der den Ackerbau und das Grundeigentum in anregender Weise behandelt, folgen ließ (der dritte war damals noch nicht erschienen). An Adam Smith schloß ich Ricardo in der Baumstarckschen Übersetzung und im

Sommer 1878 machte ich mich an Marx (Kapital, Band I). Von den grundlegenden Kapiteln habe ich damals nicht viel verstanden, aber die starken Seiten des Werkes und seiner Diktion erfüllten mich mit Staunen. — Durch den Umstand, daß mein ältester Bruder als junger *City-gentleman* in London lebte, wurde mir erleichtert, daß ich im August mit ihm dahin ging, um im *British Museum* meine Forschungen über Hobbes' Leben und Werke zu erweitern. Etwa 10 Wochen lang habe ich diesen emsig obgelegen, vieles gesammelt und die fünf von mir entdeckten Exemplare der *Elements of Law natural and politic* mit den verstümmelten Texten der auseinandergerissenen Stücke *Human Nature* und *De Corpore politico* zu vergleichen mir angelegen sein lassen, ebenso und gleichfalls mit nicht geringem Erfolge die im *St. Johns College* in Oxford von mir gefundene Handschrift *Behemoth or The long Parliament* mit dem gedruckten Texte dieser Schrift, an der schon der Titel bisher nicht echt war. Der ehemalige Philologe in mir mußte mit Lächeln gedenken, welchen Wert seine Entdeckungen (es kam noch die des von mir so genannten *Short Tract on first principles* hinzu) haben würden, wenn sie, anstatt auf den Philosophen des 17. Jahrhunderts, auf einen mittelmäßigen Schriftsteller der alten Welt sich bezögen. Ich habe es aber später als einen der vielen Fehler meines Lebens erkannt, daß ich damals nicht 1. unter kundiger Leitung nach einem Verleger für diese Schriften mich umsah; ich hätte vielleicht an George Lewis, der noch lebte, herankommen und dessen Beistand dafür erlangen können; und 2. daß ich nicht sogleich mich daran machte, eine Monographie über den Philosophen von Malmesbury zu verfassen und womöglich noch auf englischem Boden fertig zu stellen; neues Material hatte ich in Fülle. Aber teils fehlte mir hier, wie später allzu oft, das Selbstvertrauen, teils bewegten mich andere Sorgen und Pläne. Ich hegte längst ein lebhaftes Interesse für sogen. Bevölkerungs- und Moralstatistik, das Werk Oettingens war mir lieb geworden. Im Winter wollte ich in Berlin ins Statistische Seminar eintreten, das damals — hauptsächlich für angehende Land- und Regierungsräte sich bestimmend — beim königlichen statistischen Bureau in der Lindenstraße eingerichtet war. Und so geschah es. Ich hörte die Vorlesungen bei Ernst Engel, Richard Böckh, Dr. Guttmann, und nahm an Übungen bei Adolph Wagner teil, für die ich eine Abhandlung über die sozialökonomischen Verhältnisse im griechischen Altertum verfaßte. Diese Abende fesselten mich ungemein, wozu das Liebens-

werte der Persönlichkeit Wagners viel beitrug; auch waren interessante Menschen unter den Teilnehmern; ich nenne nur den Russen Alphons Thun, der bald nachher als Professor in Basel gestorben ist, Ludwig Elster und die beiden Amerikaner Adams und Hadley. Die Gespräche waren oft lebhaft, das Interesse für die soziale Frage war eben durch das Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen aufs höchste gespannt. Mein Thema führte mich auf Rodbertus, dessen Arbeiten über die Geschichte der agrarischen Entwicklung Roms unter den Kaisern usw. ich mit großer Aufmerksamkeit las; daß sich Wagner als Anhänger des einsamen sozialistischen Gelehrten und Denkers bekannte, machte mir diesen um so merkwürdiger. Bald studierte ich auch „Zur Beleuchtung der sozialen Frage", die „Kreditnot des Grundbesitzes" u. a. Nach Berlin hatte mich natürlich auch Paulsen gezogen, der damals noch in den Anfängen seiner so stark und fruchtbar gewordenen Lehrtätigkeit stand. Ich verkehrte sehr oft in seinem jungen Haushalte, und viele Spaziergänge, in Berlins Straßen und außerhalb, brachten endlose Gespräche teils über philosophische, teils über politische soziale Probleme, in denen wir unsere recht radikalen, also keineswegs regierungsfreundlichen Gedanken miteinander austauschten. Mein persönliches Verhältnis zu Adolph Wagner hat sich hingegen erst erheblich später entwickelt, ebenso dasjenige zu Richard Böckh, dem trefflichen Statistiker und Menschen, beiden widme ich ein herzliches Andenken. Im Sommer 1879 begann ich meine „Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes" zu schreiben. Richard Avenarius war durch Paulsen auf meine Studien aufmerksam gemacht und wünschte von mir Beiträge für seine „Vierteljahrsschrift". Der Winter 1879/80 führte mich nach Leipzig. Ich ging mit dem Gedanken um, mich daselbst zu habilitieren. Die Verhältnisse lagen nicht ungünstig. Wundts liebe Hausfrau war meine sehr geschätzte Cousine, Wundt hatte eine gute Meinung von Paulsen. Auch Heinze kam mir freundlich entgegen. Meine Arbeit hatte sich von Hobbes' Staatslehre aus mehr und mehr der Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und Jurisprudenz zugewandt. Neben Hobbes beschäftigten mich andere Hauptautoren des rationalistischen Naturrechts, wie Pufendorf, Wolff, Rousseau, Kant. Einen großen Fund bedeutete daher für mich Otto Gierkes Althusius, wenn ich auch sogleich empfand, was der ausgezeichnete Rechtsgelehrte in seinen Zusätzen vom Jahre 1902 (zur dritten Auflage)

erklärt hat, daß die Anknüpfung einer Entwicklungsgeschichte der naturrechtlichen Staatstheorien an einen Bericht über Leben und Lehre jenes Emdener Syndikus nur durch die Zufälligkeit einer Gelegenheitsschrift veranlaßt, und dem Umstande, daß es galt, den Namen dieses deutschen Denkers der Vergessenheit zu entreißen, zuzuschreiben war. Ich glaube, schon etwas früher war mir Sir Henry Maines *Ancient Law* bekannt geworden, das mir ungemein wertvoll wurde, wie in den Folgejahren dessen *Village Communities in the East and West*, *Early History of Institutions* usw., ferner auch, durch Maine vermittelt, Lyalls *Asiatic Studies*, Hearn's *The aryan household* (woraus Paulsen einiges für seine Ethik entnahm) und andere Werke in englischer Sprache, von denen ich ungefähr gleichzeitig, und später allmählich, das System Herbert Spencer mir zu eigen machte, vor allem den damals eben herausgekommenen ersten Band seiner *Sociology*. Nicht viel später machte ich mich auch an Comte heran und interessierte mich besonders lebhaft für die Klassifikation der Wissenschaften bei beiden Autoren. Am intensivsten blieb aber meine Aufmerksamkeit der Rechtsphilosophie zugewandt, der auch die Beschäftigung mit Maine u. a. galt. Von deutschen Werken wurde mir bald Gierkes Genossenschaftsrecht und Leists Graecoitalische Rechtsgeschichte (die späteren Werke Leists waren noch nicht erschienen) wertvoll. Sehr mit Eifer las ich um diese Zeit auch Iherings Zweck im Recht, zunächst den ersten Band, nachdem ich den „Geist des römischen Rechts" schon einigermaßen kennen gelernt hatte. Für den Zusammenhang nationalökonomischer mit rechtsphilosophischen Begriffen war mir inzwischen Adolph Wagners „Grundlegung" wichtig geworden. Die sozialistische Literatur nahm meine Aufmerksamkeit auch beständig in Anspruch. So wußte ich mir Engels' Anti-Dühring, wovon ich Stücke schon im Leipziger „Volksstaat" gelesen hatte, zu verschaffen und war davon angetan. Eduard Meyer, damals eben Privatdozent, mit dem ich durch Zimmernachbarschaft bekannt geworden war, führte mich in den „Philosophischen Verein", der mir Anregung gab, zwei Vorträge über „die Erneuerung des Naturrechts" zu halten, die ich in den Schriften Iherings und Wagners zu finden meinte. Ich verfaßte auch eine eingehende Kritik des „Zwecks im Recht", die später auf den zweiten Band ausgedehnt werden sollte, und handschriftlich wurde. Ich hegte die jugendlich-übermütige Absicht, sie in Buchform erscheinen zu

lassen und ihr den Titel zu geben „Herr von Ihering im Recht — und im Unrecht" und das Motto sollte lauten „Herr von Ihering ist der Verfasser des Buches „Der Zweck im Recht", um Iherings eigenes Motto „Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts", das ich metaphysisch-formelhaft und ein wenig fad fand, leise zu parodieren. Übrigens glaube ich aber, daß ich dem geistreichen Werke des Juristen die gerechte Würdigung nicht versagte, wenn ich auch mit einiger Sicherheit erhebliche logische Mängel und Lücken darin nachzuweisen meinte. Meine eigene Theorie wuchs in einem gewissen negativen Verhältnis zu Ihering. Die Kritik ist wie gar manches andere, im Gewahrsam meines Pultes geblieben. Aber aus der Verbindung meiner Hobbes-Forschung mit dem Studium der Nationalökonomie und des Naturrechtes, der historischen Rechtsschule und der Rechtsgeschichte, der vergleichenden und ethnologischen Jurisprudenz, daher besonders auch aus Kenntnis der Bücher Maines und seiner Formel „von Status zu Contract", die ich bei Herbert Spencer wiederfand, sind einige Grundgedanken meiner Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft" entsprungen. Den Gegensatz, den jene Formel mangelhaft ausspricht, fand ich entstellt, wenn Spencer auf der einen Seite nichts als Zwang und Gewalt, auf der anderen nichts als Freiheit und Fortschritt, dort lauter Militarismus, hier lauter Industrialismus zu gewahren meint. Vielmehr setzte ich auf die eine Seite das Familienleben und alles, was an freiwilligem Zusammenwesen der Menschen dazu gehört und ihm verwandt ist, auf die andere das — selten ganz davon abgelöste — Geschäftsleben, wie es in der einfachsten Weise durch die ökonomische Tatsache des Tausches und die entsprechende rechtliche des Vertrages bezeichnet wird. Ich ging davon aus, daß gegenüber allen theologischen Erklärungen sozialer Verhältnisse, sozialer Willensformen und sozialer Verbindungen die Grundlage für eine wissenschaftliche Behandlung dieser Gegenstände im neueren (profanen nach Tröltschs Ausdruck) Naturrecht gelegt worden ist, eine Grundlage, die aber darum nicht zureicht, weil sie das Wollen und Denken auf ausschließlich rationalistische Ausdrücke bringt und keine anderen kennt. Der Kern meines Gedankens war, die Wurzel der „Gemeinschaft" im vorrationalistischen (etwa auch überrationalistischen) Denken und Wollen, das ich als Wesenwillen bestimmt habe, bloßzulegen.

Ich habe diesen Kern dann zu erweitern und aus der Rechtsphilosophie in die Sozialphilosophie oder „reine Soziologie" zu

übertragen mir vorgenommen. Die Ausführung beschäftigte mich während der folgenden 6—7 Jahre unablässig, ich darf sagen Tag und Nacht, am Schreibpult und auf Spaziergängen, daheim und auf Reisen. Manche Einfälle und Notizen habe ich bei meinen Husumer Deichwanderungen, manche auf der Insel Sylt, die mehrmals Zufluchtsstätte meiner Kopfschmerzen halber wurde, manche auf der Eisenbahn in meine Merkbücher eingetragen. Im Sommer 1880 verließ ich Leipzig und gedachte nicht wiederzukehren. Mein Befinden war zu mangelhaft gewesen. Auf ärztlichen Rat machte ich eine Trinkkur in Tarasp durch. Auf der Reise besuchte ich Richard Avenarius und Frau als ihr Hausgast. Nachher folgten Monate in Husum. Inzwischen empfing ich durch Paulsen eine Botschaft von Benno Erdmann, der auf meine Hobbes-arbeiten aufmerksam geworden war und mich auch persönlich kennen gelernt hatte. Meine Habilitation in Kiel, wo Erdmann eben Ordinarius geworden war, werde er willkommen heißen. Ich hatte zu meinem Heimatlande ein immer innigeres Verhältnis gewonnen, und in die dargebotene Hand einzuschlagen zögerte ich nicht. Es wäre doch besser gewesen, wenn ich mit meiner besonderen Richtung in eine größere Fakultät eingetreten wäre; die Kieler Verhältnisse waren damals noch eng. Im Januar 1881 begab ich mich dahin, und im Juni erfolgte meine Habilitation, von der Professor Thaulow, der ältere Ordinarius der Philosophie, sich fernhielt, während er mir sonst als Landsmann nicht unfreundlich begegnete. Ich hatte eine Abhandlung eingereicht, die den Titel trug: „Gemeinschaft und Gesellschaft. Theorem der Kultur-Philosophie. Einleitung. (Kap. I—III).“ Es war ein erster Entwurf, eine Skizze, und ist ungedruckt geblieben. Der Terminus Kulturphilosophie ist später mehrmals zur Geltung gekommen. Ich wünschte damals nicht, das Buch bald zu publizieren. Erdmann bewies mir sein Wohlwollen auch dadurch, daß er die Fakultät veranlaßte, meine „Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes“ als Habilitationsschrift anzunehmen und nur die Bedingung daran zu knüpfen, bei zukünftiger Buchgestaltung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ zu erwähnen, daß der Entwurf bei meiner Habilitation vorgelegt worden sei. Meine Probevorlesung (nur vor der Fakultät) hielt ich über Platos Staat, in Anlehnung an eine Erörterung des Buches, das mein Universitätsfreund Carl Nohle verfaßt hatte. Mein Platostudium hatte ich immer fortgesetzt und die Politeia war mir auch zur Vergleichung mit der

Hobbesischen Staatslehre wichtig geworden. Der Dekan begrüßte mich als zukünftigen „Lehrer der Ethik" — aber anstatt daß ich nun entschlossen mich an die Lehrtätigkeit begeben hätte, vergrub ich mich in neue Vorarbeiten daheim, und eröffnete sie erst im Sommersemester 1882. Ich las über „Naturrecht" vor etwa 8 aufmerksamen Zuhörern, von denen einer, Herr J. Stickers, mir im Jahre 1913 von Luzern aus seine Schrift „Was ist Energie?" „aus freundlicher Erinnerung an diese Vorlesung" zu überreichen die Güte gehabt hat. Zugleich hielt ich Übungen über das erste Buch der Politeia, dessen logischen Zusammenhang ich mit vielleicht allzu großer Schärfe in Frage zu stellen beflissen war. Im Winter las ich über Spinozas *Ethica*, größtenteils in meiner Wohnung, mit Gesprächen. Einer der Teilnehmer war der Staatsminister a. D. Dr. Solf (jetzt Botschafter in Tokio). Übungen über Platos Protagoras, auf die ich mich gefreut hatte, kamen nicht zustande. Aus der Spinozavorlesung ging die in der Vierteljahrsschrift gedruckte „Studie zur Entwicklungsgeschichte Spinozas" hervor; den Ausdruck wünschte Avenarius, ich hatte geschrieben „zur Kritik" und diese Überschrift zu behalten wäre mir lieber gewesen. Übrigens erkenne ich aus meinen zahlreichen handschriftlichen Bruchstücken dieser Jahre, daß mein Absehen damals vorzüglich auf Ethik gerichtet war, mit deren Begründung und Grundlegung ich mich weidlich geplagt habe, und als solche war auch meine soziologische und besonders die ihr dienende psychologische Begriffsbildung gemeint, wurde aber allmählich durchaus zum Selbstzweck einer streng theoretischen Denkweise. Für „Gemeinschaft und Gesellschaft" wurde mir neben Marx, Gierke, Maine, die ich damals immer wieder zur Hand nahm, auch Schäffles „Bau und Leben des sozialen Körpers", das ich schon seit Jahren kannte, interessanter, gerade weil ich es entschiedener ablehnte, ohne doch den Wert mancher Partien zu verkennen. Auch Paul von Lilienfelds „Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft" nahmen damals mein Interesse in Anspruch.

Das Jahr 1883 brachte wieder eine Wandlung meines Geschickes. Am 8. Mai starb mein lieber Vater und fast gleichzeitig ein Oheim, mit dem ich eng verbunden war, beide in Husum. Infolgedessen eröffnete ich erst spät das Semester. Es meldete sich nur 1 Zuhörer, Max Steinitzer, der mir eine Weile treu zur Seite stand. Bald nachher rief Paulsen, durch den plötzlichen Tod

seiner Frau tief erschüttert, mich nach Berlin. Einige Wochen nachher begab ich mich von da nach der Schweiz, wo ich einige Zeit mit Fräulein Lou v. Salomé und Dr. Paul Rée, zwei interessanten Menschenkindern, zusammen verlebte. Beide waren schwer verzankt mit ihrem ehemaligen Freunde Nietzsche; dies wurde auch Ursache, daß ich nicht in der Lage war, Nietzsches persönliche Bekanntschaft zu machen, obwohl ich zuletzt von jenen beiden mich getrennt hatte und einige Tage in Sils-Maria verweilte, wo ich mehrmals dem Einsiedler begegnet bin und den stechenden Blick seiner schwachen Augen auf mich gerichtet fand. Ich glaube, daß er von mir wußte, bin aber dessen nicht sicher. Ich habe ihn einmal in Naumburg besuchen wollen, und da er nicht anwesend war, ein inniges Gespräch mit seiner anmutigen Frau Mutter geführt. Lange Briefe habe ich ihm zuweilen — in Gedanken geschrieben, sie wirklich zu schreiben und abzuschicken hielt mich meine gewohnte Schüchternheit ab. Jetzt muß ich mich doch wundern, daß ich so an Nietzsche vorbeigegangen bin. In der Post zu Sils-Maria sah ich die Korrekturbogen des ersten Stückes „Also sprach Zarathustra", und als ich im Herbst in München Lou Salomé wiedersah, brachte ich ihr das frische Buch und las ihr daraus vor. Das Pathos und die Salbung darin kamen uns etwas komisch vor. Wir meinten noch den echteren Nietzsche in jenen Schriften wiederzufinden, die dem Andenken Voltaires gewidmet und unter dem Einflusse Rées entstanden waren. — Im Frühling 1884 machte ich meine zweite Reise nach England. Ich schloß einen Vertrag mit einem Oxforder Buchhändler über meine beiden Hobbesbücher. Die Bücher wurden im folgenden Winter gedruckt, aber der Vertrag ist niemals erfüllt worden und war die Quelle vielen Kummers für mich. Ich machte damals auch die mir liebe Bekanntschaft von George Croom Robertson, dem Herausgeber des *Mind.* Ich gewährte ihm Einsicht in meine Hobbeskollektaneen, aus denen er manches in die Monographie des Hobbes hinübernahm, die 1886 als Bändchen der *Philosophical Classics* herauskam; sie wurde von mir angezeigt in den Philosophischen Monatsheften. Im Sommersemester 1885 nahm ich meine Vorlesungstätigkeit vorübergehend wieder auf. In Kiel waren inzwischen Gustav Glogau und August Krohn Ordinarien geworden, die mir beide fremd geblieben sind; von Krohn erhielt ich aber später einen Brief von großer Wärme, nachdem er „Gemeinschaft und Gesellschaft" kennen gelernt hatte. Ich zog mich

bald wieder nach Husum zurück. Das „Alleinfliegen“ nach Art des Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz, Kant, Schopenhauer und anderer philosophischer Hagestolze, war mein ausgesprochenes Ideal geworden, wenn ich auch niemals mich sicher fühlte, daß ich stark genug sein werde, meiner Unabhängigkeit, die ich unendlich hoch schätzte, das Opfer des Cölibats zu bringen. Indem ich unablässig mit einem übergroßen Stoffe rang, glaubte ich die Tätigkeit des Denkers und Forschers nicht mit der des Lehrers vereinigen zu können. Auch war ich sehr abgeneigt gegen die Wiederholung elementarer Dinge und Erkenntnisse in festgelegten Vorlesungstunden. — Im Sommer 1886 besuchte ich als Begleiter Theodor Storms die erste Tagung der Goethe-Gesellschaft in Weimar, worüber ich in meinen Stormgedenkblättern berichtet habe. Später verlebte ich einige Wochen in Bonn, wo ich in Verkehr mit Schaarschmidt trat und Natorps Bekanntschaft machte, begab mich dann über Holland wiederum nach England, um die Hobbesstudien und meine Verlagsangelegenheit zu betreiben. Inzwischen reifte auch „Gemeinschaft und Gesellschaft“ heran. Der Winter führte mich als Begleiter eines erkrankten Schwagers nach Meran, wo wir in Obermais wohnten. Es war für die Vollendung meines Werkes teils günstig — denn ich hatte Muße und Ruhe — teils ungünstig, denn ich wollte noch einiges aus Büchern schöpfen; ich erhielt etwelche aus der Innsbrucker Universitätsbibliothek, wo mir Dr. Bruder gefällig war. Im März 1887 schloß ich ab und sandte die Handschrift nach Leipzig an O. R. Reisland. Dann begab ich mich auf meine Italienreise, die mich bis Rom nach dem Süden führte; es ist die einzige geblieben. Florenz und Siena haben sich (außer Rom) meiner Seele am tiefsten eingeprägt. Beim Coliseo in Rom hatte ich an einem Frühlingstage eine Erkältung geholt, die den Rest der Reise beeinträchtigte und auf der Heimfahrt in München zu einer Lungenentzündung führte, bei der ich mich des Beistandes meines Husumer und Jenaer Kameraden Georg Hansen, Verfassers des bald nachher erschienenen Buches „Die drei Bevölkerungsstufen“ erfreute. Den folgenden Sommer verlebte ich in gedrückten Stimmungen wieder daheim. Gegen Ende Juli — ich wurde eben 32jährig — kam das Buch heraus: „Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen“, es war Friedrich Paulsen gewidmet, der es in der Vierteljahrsschrift achtungs- und liebevoll besprach. Von

Philosophen hat außer ihm noch Harald Höffding öffentlich sich des Werkes angenommen: unter dem Titel „*Social Pessimisme*" hielt er einen Vortrag darüber im Kopenhagener Studentensamfund, der zuerst in der Zeitschrift *Tilskueren*, später im ersten Bande seiner *Mindre Arbejder* gedruckt wurde. Auch Paul Barth, mit dem mich freundliche Beziehungen vom Leipziger philosophischen Verein her verbanden, wies bald darauf hin. Außer diesen scheinen sich unmittelbar nur Nationalökonomen — denen der Gegenstand doch wohl wichtiger war — darum bekümmert zu haben. Schmoller schrieb eine wohlwollende Anzeige, ziemlich verspätet auch Schäffle. A. Wagner erwähnte es mit lebhafter Anerkennung in der 2. Auflage seiner „Grundlegung". Von manchen anderen erfuhr ich viel später, daß sie dem Buche etwas verdankten, auch von einzelnen Philosophen, wie Wundt, Simmel, Natorp (der bei Übernahme des „Archivs für systematische Philosophie" Jahresberichte über soziologische Werke von mir wünschte), Eucken, Vorländer, B. Erdmann; auch geschah Erwähnung in Überweg-Heinze, wo ich von der 8. Auflage an unter „Positivismus" eingereiht wurde („dem Positivismus im weiteren Sinne kann wohl zugerechnet werden"). Bei all diesen Aufmerksamkeiten war es doch nur ein matter Achtungserfolg, der Absatz blieb viele Jahre lang gering. An dem Wert und Sinn meines Grundgedankens machte mich diese Erfahrung nicht irre. Ein junger Gelehrter, A. Baltzer, schrieb bald ein kleines Heft zur Einführung, das manchen willkommen gewesen ist. Die Erfahrung verstärkte meine Neigung, das Leben eines Privatgelehrten allen äußeren Ehren vorzuziehen. Allenfalls wäre ich gern in die Schweiz gegangen, denn zu den Erwägungen, die mir den Rang eines deutschen Professors weniger erstrebenswert machten, gehörte auch ein Widerwille gegen den aufgenötigten Homagialeid. Nicht als ob meine Gesinnung ausgeprägt republikanisch gewesen wäre (das war sie kaum jemals, wenn auch die Hohenzollern uns Schleswig-Holsteinern immer fremd geblieben sind); aber es schien mir mit der echten Freiheit der Wissenschaft, nämlich mit dem Bewußtsein dieser Freiheit unverträglich, zu geloben, daß man einem Monarchen „untertänig, treu und gehorsam" sein wolle; der Stellung eines Offiziers und Verwaltungsbeamten schien mir dieser Eid, der Verfassung gemäß, allerdings zu entsprechen. Im Jahre 1888 begann ich jedoch wiederum in Kiel zu „lesen" und fuhr auch in den folgenden Semestern damit fort. Meine Stellung als Privatdozent

wollte ich doch nicht preisgeben. In den großen Ferien 1888 begab ich mich abermals nach London und Oxford, mein „Verleger“ hatte jahrelang alle meine Zuschriften unbeantwortet gelassen. Es wurde mir endlich klar, daß er zahlungsunfähig war, ich trat mit der Druckerei in Verbindung und erwarb von ihr die Auflagen der beiden Bücher, die im folgenden Jahre endlich das Licht der Welt erblickten und von einem Kommissionsverlag ausgeliefert wurden. Mein Mißgeschick durch diese Bücher, an denen ich ehemals Entdeckerfreude gehabt hatte, war damit nicht zu Ende. In der öffentlichen Meinung England bleibt Hobbes als 'Atheist' mit dem Banne belegt; seinem Werte wird man selten gerecht. Die Reise des Jahres dehnte ich auf Paris aus, wo ich die 17 Briefe des Hobbes nebst Briefen von Sorbière u. a. fand, die dann von mir ediert wurden im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1889/90. Um diese Zeit verfaßte ich auch die Skizze von Hobbes' Leben und Werken, die zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (5. April 1588) in der „Deutschen Rundschau“ erschienen ist (Band 59). Das Jahr 1889 brachte wieder eine kleine Krisis in mein Leben. Durch den Tod Krohns war ein philosophischer Lehrstuhl frei geworden. Meine Abneigung gegen jede Bindung glaubte ich, auch aus dem Grunde, weil ich eine Familie zu begründen niemals aufgegeben hatte, soweit überwinden zu müssen, daß ich im Sommer 4stündig Geschichte der neueren Philosophie las. Außerdem habe ich freilich keinen Schritt im gleichen Sinne getan. Dennoch brachte mich Glogau auf die Liste — an zweiter Stelle, es war ein Zugeständnis an meinen treuen Gönner und Freund Georg Hoffmann, der nebst einigen anderen in der Fakultät mich für einen Philosophen hielt. Berufen wurde Deussen, den Glogau als 'Metaphysiker' wünschte. An irgendwelche Entschädigung für mich scheint auch bei dieser Gelegenheit weder Fakultät noch Regierung gedacht zu haben. Doch wurde ich etwa 2 Jahre später durch den Professortitel ausgezeichnet. Damals nahm ich die Gelegenheit wahr, um einen alten Gedanken zu verwirklichen. Eine große „moralstatistische“ Arbeit wollte ich unternehmen: streng empirische, induktive Forschung. Ich hatte schon des öfteren Moralstatistik gelesen und Übungen darüber gehalten. Mein Urteil ging dahin, daß für eine Sozialethik im philosophischen Sinne das Studium der Tatsachen und ihrer Zusammenhänge noch weit bedeutsamer sein müsse als für die theologische, deren Grundlage A. von Öttingen in seinem Werke

gesucht hatte. Ich wollte mir aber nicht am Studium statistischer Tabellen genügen lassen, sondern mein Material selber beschaffen. Mein Interesse konzentrierte sich auf die Sozialpathologie und zwar besonders auf das Verbrecher- und Vagabundentum, den „Auswurf" der Menschheit. Ich begab mich nach Rendsburg, dem Sitz einer Strafanstalt für Zuchthausgefangene, und habe dort teils in den Personalakten, teils in persönlichen Berührungen mit den Insassen ein großes Material gesammelt, das zur Ergründung der lokalen, beruflichen und geistigen Herkunft, teils des in Schleswig-Holstein einheimischen, teils des in diesem Lande strafbar gewordenen Verbrechertums dienen sollte; dies Material wurde im Laufe des nächsten und der folgenden Jahre sowohl am gleichen Platze, wie in einer Reihe von anderen Anstalten vermehrt und erweitert. Die Ergebnisse sind zum Teil fertig geworden, zum Teil liegen geblieben; die fertigen wurden mit anderen Untersuchungen der Bevölkerungs- und Moralstatistik meines Heimatlandes in Beziehung gebracht, wovon ich in der „Studie zur Agrarstatistik Schleswig-Holsteins" im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" Band 30 eine Probe gegeben habe. Aufsätze über Verhütung des Verbrechens, über das Verbrechen als soziale Erscheinung, über Strafrechtsreform (auch als Broschüre) waren früher publiziert worden. Endlich ist, auf Grund eines im reichsstatistischen Amt gehaltenen, gut besuchten Vortrages, die Bekanntmachung einer „neuen Methode zur Vergleichung statistischer Reisen" in Anwendung auf das Studium des Verbrecherwesens, in Schmollers Jahrbuch 1907 geschehen. Übrigens habe ich natürlich keine Ursache, mich dieser unvollendeten Arbeiten, in denen die Mühe von Jahren stecken geblieben ist, zu freuen. Neue Aufgaben haben die Vollendung gehemmt. Daß ich mich solchen gewidmet habe, ohne das Ziel zu verfolgen, muß ich mir allerdings zum Vorwurf machen, aber die Verhältnisse brachten es mit sich, und in letzter Linie war es der Mangel an zureichenden Geldmitteln, der mich nicht zur Durchführung eines so großen Unternehmens kommen ließ, obschon ich zweimal eine kleine Subvention der Preußischen Akademie der Wissenschaften — auf Schmollers Verwendung — erhalten habe. Schwierigkeiten durch die Regierung, die sehr ärgerlich waren, kamen hinzu. Wenn ich lange genug lebe, so hoffe ich immerhin noch einige nicht unerhebliche und gut begründete Ergebnisse meiner Forschung ans Licht zu bringen. Doch ich kehre zu meiner Lebensgeschichte

zurück. Im Herbst 1890 nahm ich meine Vorlesungstätigkeit wieder auf, legte aber mein Steuerruder jetzt mehr auf die staatswissenschaftliche Seite, hielt auch Übungen über Adam Smith und pflegte die Moralstatistik; inzwischen las ich allerdings auch Rechtsphilosophie, allgemeine Staatslehre u. a. Die Fakultät schätzte mich, mehr als ich selber für begründet hielt, als Nationalökonomen. Da eine Ersatzprofessur für Seelig geschaffen werden sollte (der seit lange Mitglied des preuß. Landtages, damals auch Reichstagsabgeordneter wurde), hat sie mich (1893) an erster und ich glaube anfangs an einziger Stelle vorgeschlagen. Meine Verhandlungen mit Herrn Althoff scheiterten jedoch. Inzwischen hatte ich mit Georg von Gizycki, den ich seit einiger Zeit kannte und seines lauteren Sinnes halber schätzte, an Begründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" teilgenommen und war in ihren Vorstand gewählt worden (1892); um Pfingsten 1893 erhielt sie eine Art von Weihe in Eisenach. Ich hatte zunächst den Gedanken gehegt, darin so etwas wie ein *Gremium* für moralstatistische Forschungen zu gewinnen, habe mich aber dann — nach meiner Weise — nicht ernstlich genug in diesem Sinne bemüht (Gizycki hätte wohl Verständnis dafür gehabt). Ich sah bald, daß die Sache in dieser Gestalt kein Gedeihen haben könne, schätzte aber die allgemeine Richtung eines humanen Idealismus und empfand eine Bereicherung für mich in manchen Bekanntschaften, ich nenne nur W. Förster, F. Jodl, F. Staudinger, Gustav Maier (jetzt in Zürich), Arthur Pfungst, den Bildhauer Hugo Reinhold. Im Jahre 1896 nahm ich an den „Züricher Reden", die G. Maier veranstaltet hatte, mit Vorträgen über die „Grundtatsachen des sozialen Lebens" Teil und freute mich, bei dieser Gelegenheit (zum ersten Male) der freundlichen Gestalt meines dänischen Gönners Harald Höffding persönlich zu begegnen. Übrigens verharrte die Gesellschaft in ihren Unklarheiten. Im Jahre 1898 stellte ich den Antrag, daß der Name in „Verein für Sozialethik" abgeändert würde, ich gedachte dadurch auch dem Programm eine mehr sozialistisch-volkstümliche Richtung zu geben, wie ich schon früher versucht hatte, fand aber wenig Sympathie und Beifall. — Im Jahre 1893 hatte ich mich verlobt und im Frühling 1894 verheiratete ich mich. Nach einer Abrede mit dem Ministerialdirektor sollte ich für 3 Jahre eine kleine Besoldung genießen, nachher schien mir irgendwelche Stellung zugedacht zu sein. Ich nahm meinen Wohnsitz zuerst in Hamburg, 1898 in Altona und — da eine Anstellung mir

nicht geboten war — 1901 in Eutin, setzte aber von allen 3 Orten aus, wenn auch nicht regelmäßig, meine Lehrtätigkeit in Kiel fort; ich war allmählich der ewige Privatdozent geworden. In Hamburg gedachte ich meine Verbrecherstudien weiter zu führen, habe es auch an emsigen Bemühungen darum nicht fehlen lassen, die sich besonders auch nach Glückstadt erstreckten, der Stätte des schleswig-holsteinischen Justizgefängnisses und der Korrigendenanstalt. Aber — „wir sollen einmal nicht in Ruhe bleiben". Bald erreichte mich ein dringender Antrag Professor Falckenbergs, für die „Klassiker der Philosophie" im Stuttgarter Frommann-Verlag den „Hobbes" zu bearbeiten. Ich glaubte, mich dieser Aufgabe nicht entziehen zu dürfen und schrieb „Hobbes' Leben und Lehre". Das Buch kam, lange durch den Verleger verzögert, 1896 heraus. Im November 1896 brach der große Streik der Hafenarbeiter und Seeleute in Hamburg-Altona aus. Seit lange nahm ich an der Arbeiterbewegung lebhaften Anteil, aber ich dachte niemals ernstlich daran, mich irgendwie tätig damit zu befassen. Da traf mich das dringende Gesuch Dr. Heinrich Brauns, für sein 'Archiv' Ursachen und Verlauf des Ausstandes zu beschreiben. Ich lehnte ab. Der Antrag wurde dringender wiederholt. Die Beweggründe aus denen ich dann darauf einging, will ich hier nicht erzählen. Sie gereichen mir nicht zur Unehre, aber sie wurden mir schon dadurch ein Schaden, daß die Arbeit mich wiederum aus meinen eigensten Plänen herausriß. Es entstanden die Abhandlungen „Hafenarbeiter und Seeleute vor dem Streik", „Der Hamburger Hafenstreik", „Die Enquête über Zustände der Arbeit im Hamburger Hafen", „Straftaten im Hamburger Hafenstreik", nebst kleineren Beiträgen zum „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik", außerdem Artikel in der „Ethischen Kultur" und anderen Zeitschriften. Ich galt nun den „Viel- aber Leichtgebildeten" als Sozialdemokrat; ich bin es niemals gewesen, weder offen noch insgeheim, weil meine Denkungsart von der des Erfurter Programmes in einigen Stücken erheblich abwich, und weil ich große Scheu davor hatte, mich in praktischer Politik zu verlieren. Das Verhalten der anderen Parteien und der Regierungen zu jener Partei habe ich allerdings immer für falsch und verderblich gehalten. — Als ich — nach Ablauf der 3 Jahre — mich im Kultusministerium wieder vorstellte, zeigte mir Herr Althoff die kalte Schulter. Direkt mich zur Rede zu stellen, hat man jedoch nicht gewagt. Ich blieb einstweilen in Hamburg-Altona. Aus Vorträgen

in einem Privathause ging die kleine Schrift „Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik" hervor (Leipzig 1897). Eine neue Unterbrechung meiner Verbrecherforschungen ließ nicht auf sich warten. Ich fand eines Tages eine Preisfrage in einer philosophischen Zeitschrift, die mein lebhaftes Interesse in Anspruch nahm; sie stammte aus England und betraf die Verworrenheit der Terminologie in der Philosophie und Psychologie. Der Gegenstand hatte mich früher oft aufgeregt; ich äußerte wohl einmal scherzend, es sei das einzige rein philosophische Problem, das mir noch wahrhaft am Herzen liege. Ich schrieb eine kleine Abhandlung und gewann den „Welby-Preis"; Preisrichter waren englische und amerikanische Gelehrte (1898). Die Arbeit wurde in englischer Übersetzung (von Mrs Bosanquet) im *Mind* gedruckt, der sie „*admirable*" nannte. (Erst 1906 erschien die deutsche Ausgabe: „Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht" und ist fast unbeachtet geblieben.) Die Preisschrift vermittelte später eine persönliche Bekanntschaft mit der Stifterin Victoria Lady Welby, einer vornehmen alten Dame, die ich dann auf einem Landsitz in Schottland (1901) und mehrmals in ihrem Wohnort Harrow (*on the hill*) besuchen durfte. Sie war eine geistvolle und gute Frau, rastlos in ihrem Streben zu lernen, zu schaffen, zu helfen, erfüllt von der Überzeugung, daß alles darauf ankomme, die Wahrheit der Dreieinigkeit von *sense*, *meaning* und *significance* (Sinn, Bedeutung, Hochsinn habe ich zu übersetzen vorgeschlagen) in der Sprache, aber auch im Sein, zu begreifen. Sie war in ihrer Jugend Hofdame der *Queen*, ihrer Patin, gewesen. In England hatte ich auch vorher manche mir wertvolle Verbindungen angeknüpft und unterhalten, machte auch 1894 unserem Landsmann Friedrich Engels einen Besuch, der im folgenden Jahre starb; von seinem munteren, ja sprühenden Wesen gewann ich einen lebhaften Eindruck. — Das neue Jahrhundert führte mich nach Eutin, wo ich Haus und Garten erwarb und bis heute besitze (leider nur noch Tage oder Wochen mehr). Als Amanuensis war mir hier mehrere Jahre lang Willy Schlüter ein treuer Gefährte. In Hamburg-Altona waren mir ein Sohn und eine Tochter geboren, denen in Eutin zwei Söhne und eine Tochter folgten. Ich fuhr fort, in Kiel Vorlesungen zu halten, meistens zur Soziologie und zur Statistik, einmal auch über Hobbes *De Cive*. Um nicht ungerecht gegen mich selber zu sein, muß ich hervorheben, daß ich die Aufarbeitung meiner moralstatistischen

Materialien niemals ruhen ließ. Jedoch ließ ich mich zweimal wieder durch Preisfragen ablenken. Die eine (Frohschammer-Stiftung) betraf den „Willen" — das Manuskript ruht noch heute — die andere war die von F. Krupp ausgegangene: „Was lernen wir aus den Prinzipien der Deszendenztheorie in Beziehung auf die innerpolitische Entwicklung und Gesetzgebung der Staaten?" Obwohl mich die Fassung des Themas und vollends die unklaren Erläuterungen auf eine Denkungsart hinwiesen, die der meinigen durchaus entgegen war, so ließ mir die Frage selber doch keine Ruhe. Mit der Abstammungslehre hatte ich seit früher Jugend mich beschäftigt und auch sonst den Naturwissenschaften so viele Aufmerksamkeit gewidmet, wie mein philosophisches Interesse forderte. So gab ich denn das ganze Jahr 1902 an die Preisaufgabe, mit dem Erfolge, daß mir ein kleiner Trostpreis (1000 Mk.) zuteil wurde, den ich unter der Bedingung annahm, daß die (übrigens unfertige) Arbeit nicht für die Sammlung „Natur und Staat" in Anspruch genommen würde, der auch einige der minder bewerteten Preisschriften einverleibt werden sollten. Was ich in meine Entwürfe hineingesteckt hatte, blieb für mich zu einem leidlichen Teile unverloren. Es bezog sich zumeist auf ein Thema, das ich nie aus den Augen verloren hatte: das Verständnis des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Tendenzen durch planmäßige Anwendung meiner Begriffe Gemeinschaft-Gesellschaft, Wesenwille-Kürwille (früher „Willkür"); wofür ich Willigkeit und Beifall bei den Preisrichtern um so weniger voraussetzen konnte, da ich aus meinem Inkognito nicht heraustreten wollte, also von diesen Kunstausdrücken keinen Gebrauch machte. Von mehreren Seiten wurde ich angegangen, die Sammlung „Natur und Staat" zu besprechen. Ich lehnte es ab, auch gegen Schmoller, der aber durch Wiederholung seines Wunsches mich doch bestimmte, die Anzeigen der Bücher für sein Jahrbuch zu übernehmen. Ich verfaßte sie in Gestalt einer Reihe von Aufsätzen, denen ich den Titel gab: „Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre". Obschon ich mir redliche Mühe gab den Preisträgern gerecht zu werden, und so viel Lob spendete, wie ich irgend mit meiner Gewissenhaftigkeit vereinigen konnte, so mußte ich doch auf die großen Schwächen hinweisen, die ich in diesen Arbeiten fand und wollte es nicht verantworten, der mit dem ersten Preis gekrönten einen tieferen und bleibenden wissenschaftlichen Wert zuzuerkennen. Das rief aber den heftigen Unwillen des Verfassers hervor, und es entstand daraus

eine Polemik, die Herr Dr. Schallmayer noch bis in die dritte Auflage seines (übrigens stark abgeänderten) Werkes fortgesetzt hat. Auch wenn er nicht gestorben wäre, hätte ich ihm gern das letzte Wort gelassen, wie ich auch sonst mich gescheut habe, gelehrte Polemik öffentlich fortzusetzen. Eine solche mit Barth, die Marx betraf, habe ich ebenso ausgehen lassen, ebenso diejenige mit Rickert, die aus meinem nicht ganz gedeckten Einspringen als Sekundant Barths hervorging.[1]) — Seit 1902 war ich (nomineller) Mitherausgeber der Monatsschrift „Deutschland" und schrieb mehrere Aufsätze für diese, wie zu gleicher Zeit — in den folgenden Jahren — viele für „Das freie Wort", „Ethische Kultur", „Soziale Praxis" und das schon genannte „Archiv" Heinrich Brauns, das 1904 mit etwas verändertem Titel in die Hände Paul Jaffés überging. Auch Schmoller hielt mich für sein Jahrbuch fest, wie er auch sonst mir seine Gunst erwies. Ich wurde in einen Unterausschuß des Vereins für Sozialpolitik gewählt für eine Untersuchung über die Lage der Seeleute und verfaßte dafür einen Bericht über die Seeleute in den Ostseehäfen Schleswig-Holsteins. Danach wurde ich in den Hauptausschuß des genannten Vereins gewählt. Später ebenso in den Ausschuß der vom Freiherrn von Berlepsch, Sombart u. a. begründeten Gesellschaft „für soziale Reform", nachdem ich für ihre Schriften eine Abhandlung über die — damals stark bedrohte — Koalitionsfreiheit der Arbeiter verfaßt hatte. Das Jahr 1903 ließ mich auf Einladung an den Ferienkursen in Salzburg teilnehmen, wo ich über „sozialphilosophische Ansichten der Geschichte" eine Reihe von Vorträgen hielt; in Kiel hatte ich vorher zweimal eine ziemlich gut besuchte Vorlesung darüber gegeben. Es folgte für das Jahr 1904 die Einladung zum *Arts and Sciences Congress*, der mit der Weltausstellung von St. Louis verbunden war. Ich hatte hier ein *Paper* über „*Social Structure*" zu lesen, das im 5. Bande der großen Publikation des Kongresses gedruckt wurde. Die Reise, auf der ich u. a. Harald Höffding wiedersah, und wertvolle Bekanntschaften, wie die von W. Ostwald machte, bot mir Freude und Anregung. Ich verweilte auch zweimal bei meinem Jugendfreunde Kuno Francke, zuerst auf dem Landsitze seiner Frau im Staate New York, dann 2 Wochen in Cambridge Mass.;

[1]) Neuerdings (1920/21) sind Polemiken mit G. v. Mayr über Statistik als Wissenschaft, und mit G. v. Below über Hochschulreform und Soziologie hinzugekommen, über die ich gleichfalls — Anderen das Urteil überlasse.

an beiden Stätten gefiel es mir ausnehmend wohl. Im Jahre 1905 schrieb ich mehreres zum Gedächtnis Schillers, teils für „Deutschland" in Verbindung mit W. Schlüter „Schiller und das Verbrecher-Problem", teils auf Anregung Naumanns, mit dem ich seit Jahren ein freundliches Verhältnis unterhielt, für die „Hilfe", woraus die kleine Schrift „Schiller als Zeitbürger und Politiker" hervorging. 1907 verfaßte ich für die Sammlung Göschen den knappen Abriß „Die Entwicklung der sozialen Frage" (jetzt in dritter Auflage „Bis zum Weltkriege") und im folgenden Jahre für die Sammlung sozialpsychologischer Monographien „Die Gesellschaft" ein Büchlein über „Die Sitte". Im Jahre 1908 nahm ich auch an dem Internationalen Philosophenkongreß in Heidelberg teil. Ich war Hausgast Max Webers und seiner Frau Marianne Weber. Vorträge hielt ich über „Comtes Begriff der Sociologie" und über meine neue Methode zur Vergleichung statistischer Reihen, auch gab ich einige Mitteilungen aus meinen Hobbes-Analekten, wovon in diesen Jahren 2 Stücke im Archiv für Geschichte der Philosophie gedruckt wurden. An den Debatten über Pragmatismus, die den Mittelpunkt der Verhandlungen bildeten, beteiligte ich mich nicht. Kurz vorher hatte ich einen schweren Verlust erlitten durch den Tod Friedrich Paulsens, an dem ich einen Freund besessen hatte, der mir auch ein Lehrer gewesen war, und ich habe Grund zu beklagen, daß ich in der äußeren Lebensgestaltung mich nicht mehr als es der Fall gewesen ist, seinem Rat und seiner Weisheit angeschlossen habe. Nach seinem 60. Geburtstage, als schon der Todesengel über ihm schwebte, schrieb er mir: „Wir sind nicht immer einer Ansicht über die Dinge gewesen, aber immer ist mir die Aussprache mit Dir klärend und orientierend gewesen; gerade wie man es braucht, wenn man viel auf einsamen Pfaden geht. Denn darin hat unser Freund Wagner wohl recht [es war eine Lieblingswendung Adolph Wagners, mit der er zu necken pflegte]: wir sind beide Einspänner, Du in noch höherem Maße als ich. Ziehen wir also auch nicht zu zweit an demselben Karren, so gehen unsere Straßen doch in solcher Nähe, daß ein Anruf und eine Antwort an jedem Punkt möglich ist." — Der Ausgang des Jahres wurde ferner für mich bedeutungsvoll. Ich wurde zum außerordentlichen Professor für „wirtschaftliche Staatswissenschaften" — ein Ausdruck, den ich verabscheue — ernannt, im folgenden Jahre dann zum ordentlichen Honorarprofessor und 1913 wurde ein zweites Ordinariat

geschaffen und mir angetragen. Alles war den rastlosen Bemühungen von Bernhard Harms zu verdanken, der diesen Studien in Kiel eine neue und sehr erweiterte Bahn gebrochen hat. Das neue Amt nötigte mich, die großen Vorlesungen über theoretische und praktische (oder wie man jetzt vorzieht einzuteilen: allgemeine und spezielle) Nationalökonomie („Sozialökonomik") zu halten; ich bemühte mich, die philosophische Seite dieser Disziplinen herauszuheben, wobei ich lebhafter als früher empfand, wie ihre Fundamente immer tiefer ins Ungewisse gesunken sind, aber auch, daß sie so reiche Schätze in sich bergen, daß diese keineswegs in 2 Vorlesungen erschöpft werden können. Mit Finanzwissenschaft habe ich mich gar nicht befaßt, um so mehr mit „Statistik", die ich auch durch fortlaufende „Übungen über Bevölkerungs- und Moralstatistik" mit gutem Erfolge pflegte. Ich habe in diesen Jahren, deren Arbeiten im Februar 1911 durch eine schwere Erkrankung meiner Atmungsorgane unterbrochen wurden, aber auch noch während des Krieges, nicht wenige begabte und treue Schüler gewonnen, mehrere, die ich sehr schätzte, durch die Schicksale, die dann folgten, wieder verloren; ihrem Andenken widmete ich eine kleine im Jahre 1916 entstandene Schrift „Weltkrieg und Völkerrecht". — Die Soziologie in den Hochschulunterricht zu übertragen, hatte ich als Privatdozent umsonst versucht, da ich weder äußerer noch innerer Förderung dafür begegnete. Immerhin haben mir zu jeder Zeit einige philosophisch gerichtete Zuhörer lebhafte Teilnahme dafür geschenkt; in ihren Dissertationen finden sich die Spuren davon. Inzwischen ist ja auch im ganzen Bereiche der Gelehrtenrepublik diese Teilnahme sichtlich gewachsen. Schon 1894 hatte man von Paris aus mich zum ordentlichen Mitglied des neubegründeten „internationalen Instituts für Soziologie" berufen und ich wohnte dem ersten Kongreß im Oktober dieses Jahres bei, dessen Vorsitzender Lord Avebury (sonst Sir John Lubbock genannt) war. Ich habe auch zu den *Annales* dieses Instituts und zur „*Revue internationale de sociologie*" einige Beiträge geliefert und 1906 abermals an einem Kongresse in London teilgenommen. Die Londoner soziologische Gesellschaft hatte mich zu ihrem korrespondierenden Mitgliede gemacht, eine Auszeichnung, die mir später auch aus Japan zuteil wurde. Als „beratender Mitherausgeber" wurde ich seit 1905 auf dem Titelblatt des *American Journal of Sociology* geführt. Um diese Zeit regte sich auch in deutschen Landen ein Bedürfnis des Zusammenschlusses dieser

Gedankenbestrebungen, die ja längst, außer von Philosophen, von Juristen, Historikern, Nationalökonomen, Ethnologen, Statistikern, neuerdings auch von Theologen gepflegt waren. Es ist hauptsächlich das Verdienst des vortrefflichen Wiener Gelehrten Rudolph Goldscheid gewesen, daß es im Jahre 1909 gelang, eine Deutsche Gesellschaft für Sociologie zu begründen. Sie wählte mich in ihr Präsidium, und ich habe in dem ersten Kongreß, der zu Frankfurt a. M. im Herbst 1910 stattfand, die Eröffnungsrede über „Wesen und Ziele der Soziologie" gehalten. Ich hielt es für geboten, hier auch in dem Sinne objektiv zu verfahren, daß ich weniger meine persönliche Ansicht, und mehr die Idee, welche die Menschen dort zusammengeführt hatte, in den Vordergrund treten ließ; aber das hätte ich besonders aussprechen und hervorheben müssen, denn die Rede wurde gedruckt, als ob sie mein persönliches Programm enthielte. Als Vertreter der Gesellschaft für Soziologie wurde ich auch in den Vorstand der Deutschen Statistischen Gesellschaft, die als deren Sektion sich bildete, zugewählt. Dem ersten deutschen Soziologentag folgte ein zweiter 1912 in Berlin, dessen Gegenstand die Begriffe der Nation und des Volkes bildeten. Auf beiden spielte die Ausscheidung der „Werturteile", wie sie besonders von Max Weber, der überhaupt als das eigentliche geistige Haupt der Bewegung hervortrat, scharf betont wurde, eine nicht geringe, aber oft mißverstandene Rolle. Ich habe immer die Formel vorgezogen: strenge Beschränkung auf theoretische Erkenntnis; die Frage ob und wie fern praktische Wissenschaften wie Ethik und Politik möglich seien, würde dabei offen gelassen. Über das „Wesen der Soziologie" hatte ich in einem Vortrage der Gehe-Stiftung 1907 mich ausgesprochen, später in einem Aufsatze des „Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie" („Die Soziologie im System der Wissenschaften") und etwa auch in meinem Beitrage zur Schmoller-Festschrift: „Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert" (die Festschrift stellt in zwei starken Bänden die Entwicklung der deutschen Volkswirtschaftslehre im 19. Jahrhundert dar). Auch zu Adolph Wagners 70. Geburtstag (1905) habe ich an den „Festgaben" durch eine Arbeit über „die Entwicklung der Technik" („soziologische Skizze") mitgewirkt. Im Jahre 1912 erschien endlich die zweite abgeänderte Auflage von „Gemeinschaft und Gesellschaft" nunmehr mit dem Untertitel „Grundbegriffe der reinen Soziologie" (3. Aufl. 1920), nachdem ein anastatischer Neudruck

der ersten Auflage vorangegangen war. Das gleiche Jahr ließ mich auch die 2. Auflage meines Hobbes erleben, der unter verändertem Titel bei A. W. Zickfeldt — Osterwiek a. H. und Leipzig — herauskam (Thomas Hobbes, der Mann und der Denker). Im Herbst 1916 ließ ich mich von meinen Lehrverpflichtungen entbinden, um den Rest meines Lebens ganz der Wissenschaft zu leben, habe aber vor kurzem (1921) einen Lehrauftrag für Soziologie angenommen, der mich in dieser Hinsicht nicht belastet, aber dazu mitgewirkt hat, daß ich meinen Dauerwohnsitz in Kiel (Niemannsweg 61) genommen habe. In diesem gegenwärtigen Jahre (15. Nov.) wurde mir auch die Auszeichnung zuteil, daß die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät der jungen Hamburger Universität mich Ehrenhalber zum *Doctor Juris* promoviert hat.

Der Weltkrieg machte den dritten Soziologenkongreß, der im Herbst 1914 stattfinden sollte, zuschanden. Das war nur eine seiner unbedeutenden Nebenwirkungen. Im Schicksal eines jeden hat er solche Nebenwirkungen ausgelöst. Sie verschwinden fast vor der Betäubung und dem Staunen über die ungeheuren Hauptwirkungen der ungeheuren Ereignisse. Ich begann bald, einen Teil meiner literarischen Tätigkeit in den Dienst der gemeinsamen Sache unseres Volkes zu stellen. Ich habe zu diesem Behuf mehrere Reisen ins neutrale Ausland gemacht. Ich verfaßte die kleinen Schriften „Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung“ und „Deutschlands Platz an der Sonne“, später „Weltkrieg und Völkerrecht“, die N. O. T. (in Holland) „Der englische Staat und der deutsche Staat“, „Frei Finland. Fünf Briefe an einen schwedischen Politiker“, „Die Schuldfrage“ und eine Reihe von Aufsätzen in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften. Über die Schuldfrage, deren fundamentale Bedeutung ich von Anfang an erkannt und oft betont habe, verfaßte ich noch neuerdings mehrere kritische Kapitel, die hoffentlich bald gedruckt werden. Inzwischen habe ich aber nicht aufgehört, auch an größeren Werken zu arbeiten, deren Vollendung ich noch zu erleben wünsche und hoffe. Das eine ist fast abgeschlossen und soll den Titel führen „Kritik der Öffentlichen Meinung“, das andere wird eine geschichtsphilosophische Darstellung des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Ursprünge darbieten. Auf die Kritik der öffentlichen Meinung soll noch ein Band folgen, der die Entwicklung der Ansichten und Theorien über diesen Gegenstand darstellen wird. Äußerer Anregung verdankt ein jüngst publiziertes Bändchen „Marx Leben und Lehre“ (Jena, Lichtenstein)

seine Entstehung. — Die Soziologie ist auch für die amtliche Welt in Deutschland plötzlich als ein wenn auch noch matter Stern sichtbar geworden, nachdem sie lange hinter Wolken verborgen geblieben war. Aus den Wolken hatte auch Herr Althoff gelegentlich verkündet, er werde mir ein Extraordinat für Soziologie in Berlin geben. Es war wohl nicht sein Ernst; die Assoziation des Namens mit Sozialismus war in hohen Kreisen schwerlich zu überwinden; auch dieser mußte ja erst aus einem Gegenstande der Furcht oder des Spottes ein solcher ernster Erwägung und Sorge werden. Im Auslande versteht man in der Tat auch Sozialismus und was wir Sozialpolitik nennen, als Soziologie, zuweilen als „angewandte". Ich habe immer darauf gedrungen, die 'reine' Soziologie als begriffliche Lehre von den Erscheinungen und Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens zu bestimmen. Auf ähnliche Weise ist auch Simmel beflissen gewesen, den Gegenstand der Soziologie auszuscheiden und ihm sind andere Berufene (Vierkandt, v. Wiese) gefolgt. Auch angewandte Soziologie verstehe ich als eine streng theoretische Wissenschaft, nämlich als Verwertung jener Begriffe für die Erkenntnis der Wirklichkeit und der Entwicklung sozialer Institutionen. Will man dann auch die empirisch-induktive Erforschung der Tatsachen und Zusammenhänge des Miteinander- und Widereinanderlebens unter dem Gesamtnamen mitbegreifen, sogar etwa — wie neuerdings G. v. Mayr — die Statistik als exakte Soziologie bestimmen, so habe ich dagegen nichts einzuwenden, wenn man nur den Begriff der Soziologie als besonderer Wissenschaft scharf davon unterscheidet; wie es ja auch Untersuchungen gibt, die man biologische und psychologische nennt, obwohl sie zur eigentlichen Wissenschaft der Biologie oder Psychologie nicht gehören. Ich würde kein Bedenken tragen, alle Studien als soziologische — oder lieber etwa noch wie Steinmetz, Gerlach u. a. begonnen haben, als soziographische — zu bezeichnen, die innerhalb der Ethnologie und der Demologie (den Lehren von Naturvölkern und von Kulturvölkern) auf das gemeinsame Leben (Bevölkerung), das gemeinsame Arbeiten (Wirtschaft) und das gemeinsame Denken (Religion, Kunst und Wissenschaft) mit vergleichenden und statistischen Methoden sich beziehen; sie unterscheiden sich von historischen dadurch, daß sie auf Beobachtung des gegenwärtigen Lebens beruhen wollen, und ein wissenschaftliches Verständnis der Geschichte der Menschheit kann allerdings durch sie noch mehr als durch die Begriffe der reinen Sozio-

logie und deren Anwendung verstärkt und bereichert werden. Ich halte nicht für richtig, mit Barth Soziologie und „Philosophie der Geschichte" einander gleich zu setzen. Philosophie der Geschichte ist mir nur ein anderer Ausdruck für Universalgeschichte, Kulturgeschichte, soziale Entwicklungsgeschichte; die nicht ein Teil der Philosophie sein kann, wohl aber durch philosophische Erkenntnis, insbesondere durch Soziologie befruchtet sein muß. Im Jahre 1887 habe ich geschrieben (Vorrede zu „Gemeinschaft und Gesellschaft" S. 24): „Geschichte für sich allein, als eine Sammlung von Tatsachen, ist weder Wissenschaft noch Philosophie. Aber sie ist beides zugleich, sofern in ihr die Lebensgesetze der Menschheit entdeckt werden mögen". Ich habe daselbst ausgesprochen, und denke auch heute so, daß alle Wissenschaft, mithin alle Philosophie als Wissenschaft „rationalistisch" sei, aber alle Philosophie, mithin alle Wissenschaft als Philosophie „empiristisch" — „die empiristische und die dialektische Methode fordern und ergänzen einander". Ich verglich dort den Antagonismus der Lehren des individualistischen und des sozialistischen Typus mit dem Widerspruch zwischen alloiopathischer und homöopathischer Heilmethode; so wenig wie man diesen in die Physiologie übertragen werde, dürfe man jenen auf die Erkenntnis der Theorie der wirklichen Tatsachen des gegenwärtigen Produktions- und Handelswesens einwirken lassen. Aber ich habe niemals gewähnt, daß die Erkenntnis des Wirklichen für das Wollen gleichgültig sei. Die Selbsterkenntnis habe ich immer als die oberste Forderung des Sittengesetzes anerkannt. Und daß es auch eine soziologische Selbsterkenntnis gibt, liegt auf der Hand. Der richtige Forscher und Denker wird in seinem Gebiete (und überhaupt) immer nach Wahrheit streben ohne zu fragen, was sie nützt; aber es wird ihm um so willkommener sein, wenn sie nützt und daß sie nützt, je mehr er selber von dem Wunsche beseelt ist zu heilen und zu bessern, zu helfen und zu retten. Und dieser Wunsch, dies Streben, kann selber mehr oder minder in einer gesamten Weltanschauung und Lebensphilosophie verwurzelt sein; es wird um so mehr Wurzeln darin schlagen — beim Einzelnen und bei einem Volke —, je mehr die überlieferte religiöse Denkungs- und Fühlungsart welk wird und sich als unzulänglich erweist, die Früchte zu tragen, deren das gemeine Wohl wie das Seelenheil des einzelnen Menschen zu seinem Gedeihen allzu dringend bedarf. — Unter der Gedankenbildung, die Höffding meinen „sozialen Pessimismus" nannte, habe ich viel gelitten. Ich

liebte und liebe diesen Ausdruck nicht, wie mir überhaupt der Gebrauch der „Zeitwörter" Optimismus und Pessimismus, wo es sich um eine günstige oder ungünstige Prognose handelt, oft als unangemessen erschienen ist. Das Urteil stand mir aber schon vor 40 Jahren so fest, daß die seitdem gewonnenen Erfahrungen es kaum noch haben befestigen können; das Urteil, daß der Kulturkörper, der sich aus den Trümmern des römischen Reiches erhoben und über Nordeuropa ausgebreitet hat, um dann auch in die neue Welt sich zu verlängern, seit etwa 400 Jahren, mitten in seiner glänzenden fortschreitenden Entwicklung allmählich seinem Niedergang und Zusammenbruch entgegengeht. Den „Kapitalismus" habe ich niemals nur als Ursache, sondern wenigstens zugleich als Zeichen und Erscheinungsform dieses Auflösungsprozesses angesehen, aber auch nicht den Sozialismus als das sicher wirkende Heilmittel begrüßt, oder gar als einen ferneren Kulturfortschritt über die gewaltigen Fortschritte hinaus, die mittelbar oder unmittelbar dem Kapitalismus verdankt werden, anerkannt. Ich wußte immer die großen Verbesserungen, Erleichterungen, Humanisierungen unseres Gesamtlebens seit dem ‚Mittelalter' durchaus zu würdigen. Ich empfand und empfinde sie in lebhaftester Weise. Ich hege eine ungeteilte Bewunderung für die Naturwissenschaften und für ihre glänzenden Anwendungen in der Technik. Nur erfreulich sind mir die Befreiungen von dem finsteren Wahn der Unwissenheit, der vor einigen hundert Jahren auch sittlich hochstehende Menschen oft erfüllte; ja ich finde, daß noch heute den Resten solcher Wahngebilde und törichter Vorstellungen verhängnisvolle Übel entspringen. Wir müssen Klarheit und Bewußtheit pflegen, wissenschaftliche Denkweise auf allen Gebieten uns zur Richtschnur nehmen, um den Aufgaben, die das heutige verwickelte Leben uns stellt, gerecht zu werden. „Ohne Zagen lasset uns fortschreiten", das ist meine praktische Losung, für die ich immer und mit Zuversicht eintrete, und niemals nehme ich an romantisierenden Versuchen teil, Zustände und Meinungen wiederherzustellen, die verblüht sind und deren Früchte morsch geworden sind. Allerdings sehe und fühle ich die ungeheuren Häßlichkeiten und das graue Elend des heutigen, zumal des großstädtischen Lebens und werde bald von Abscheu und Ekel, bald von anderer tiefer Traurigkeit oft ergriffen. Darum bin ich immer ein Fürsprech entschiedener und weitgehender sozialer Reformen gewesen, und vertrete auch die Richtung auf das Ziel einer Volkswirtschaft, die

auf die Befriedigung der vernünftigen Bedürfnisse aller, besonders aber der leiblich oder geistig werktätigen Familien, überhaupt auf Wohl und Gesundheit des Volkes planmäßig einzustellen wäre, anstatt wie die gegenwärtige auf die möglichst großen Gewinne der Kapitalisten und Händler. Ich habe aber auch niemals die unermeßlichen Schwierigkeiten sowohl dieser Umstellung und der Übergänge, als auch einer zukünftigen einheitlichen Ordnung — insbesondere der Landwirtschaft — verkannt, die eine Beherrschung von Menschen durch Menschen, und bei demokratischer Verfassung sogar der einzelnen durch ihre Gesamtheit, will sagen durch ihre wechselnden und zufälligen Mehrheiten voraussetzt, wie solche sich um so weniger wird durchführen lassen, je mehr die Menschen gewohnt geworden sind, eine wenigstens förmliche und scheinbare Freiheit der eigenen Entschließungen zu schätzen und zu genießen. Und am allerwenigsten schien mir eine revolutionäre Umgestaltung in einem verwilderten und verwüsteten Gesamtzustande des Handels und Verkehrs, der Arbeit und der Sitten, gute Aussichten auf ein Gelingen zu haben, sondern vielmehr im wesentlichen die Auflösungen der Gemeinschaft, an denen die letzten Jahrhunderte gearbeitet haben, fortzusetzen, und alle sonst möglichen Eindämmungen der kapitalistischen Freiheit auch da schwer zu gefährden, wo diese für den Augenblick mit Gewalt durchgesetzt wurden. Gewalt ist nicht Autorität, und eine Staatsgewalt ohne Autorität, die also die öffentliche Meinung wider sich hat (so sehr diese im Unrechte sein möge), ist eine schwache Staatsgewalt. Gleichwohl bleibt der allgemeine Gang der Entwicklung in der Richtung auf eine sozialistische Organisation gewiß, und der Strom der öffentlichen Meinung muß dieser Entwicklung folgen. Wir Denker sollten ihm das Bette graben und dadurch zugleich jenen notwendigen Gang in die Bahnen lenken, worin er sich am sichersten, weil in der Linie des geringsten Widerstandes, bewegen kann. In diesem Sinne habe ich frühzeitig mir angelegen sein lassen, das Genossenschaftswesen der Arbeiter, insbesondere die Konsumvereinsbewegung zu fördern und war schon 1901 Mitarbeiter des Wochenberichts der Großeinkaufsgesellschaft, später und bis heute der „Konsumgenossenschaftlichen Rundschau", habe auch mit den entsprechenden 'kooperativen' Bewegungen Skandinaviens, der Schweiz und Österreichs Fühlung genommen. Viel größere Verdienste um diese Sache, als ich mir zuschreiben darf, hat mein lieber Freund Franz Staudinger sich erworben. Inner-

halb der allgemeinen Bewegung des werktätigen Volkes, die auch als Klassenkampf in die Höhe eines Kampfes um Ideen und Ideale sich erheben kann, ist mir von besonderem Wert und Interesse diejenige der technisch-industriellen Beamten oder „Angestellten", weil durch ihre Einsicht und Organisation, also durch ihre Disziplin und Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, ja zur Entsagung, das Gelingen jedes Versuches, der Großindustrie einen gemeinwirtschaftlichen Charakter zu geben, in hohem Grade mitbedingt sein wird. Ihre soziale Stellung ist den Kreisen, worin die öffentliche Meinung ihren Schoß hat, näher als die der (im engeren Sinne so genannten) Arbeiterklasse, ja zu einem guten Teile gehören sie selber als „Führer des Wirtschaftslebens" zu den maßgebenden Intellektuellen, und diese werden den Glauben an den Kapitalismus nicht leicht aufgeben und von Gemeinsamkeit ihres Standes und ihrer Interessen mit der Arbeiterklasse wollen sie nichts wissen. Vertiefung der Erkenntnis und der Erfahrung muß auf beiden Seiten heilsam wirken. Die dritte und vierte Sache, wofür ich mich gern einsetze, sind die Reform des Bodenbesitzrechtes und das Volkshochschulwesen — für diese beiden Bewegungen und in ihnen, hege ich ebenso wie für die Entwicklung des Standes der Techniker und für das Arbeitergenossenschaftswesen Hoffnungen, die zugleich Hoffnungen auf eine ethische Erneuerung im Sinne des Gemeinschaftsgedankens sein wollen, der — als Idee — in so erfreulicher Weise sich ausbreitet. — Indessen, selbst wenn diese Hoffnungen vollkommener sich erfüllen sollten, als ich für wahrscheinlich zu halten vermag, so würde mich solche Erfüllung doch nicht in meinem Urteil über das endliche Schicksal, dem unsere Kultur entgegen geht, irre machen. Es ist ein tragisches Schicksal, dem einsichtiges und entschiedenes Wollen (das nur leider so selten ist) lange entgegenwirken kann, ohne es aber zu besiegen, ein Schicksal, das noch Jahrhunderte lang durch alle Flammen einer leuchtenden Zivilisation erhoben und verklärt werden mag, das aber so unausweichlich herannaht, wie der Ragnarök für die Asen. Es liegt nicht allzu fern, in den Erlebnissen der 7 Jahre 1914—1921 und den Errungenschaften des Panslavismus ein Vorspiel der Tragödie zu erkennen.

---

Was mein Verhältnis zu den allgemeinen Problemen der Philosophie betrifft, so nehme ich keine eigene und neue Weisheit für

mich in Anspruch. Wenn die tiefe Verwunderung den Anfang des Philosophierens bedeutet, so ist für mich die noch tiefere auch das Ende. Die Lehren Bergsons von der Intuition und der Dauer haben mir nichts Neues gesagt. Im Systeme Spinozas, wenn es richtig ausgelegt und erweitert wird, finde ich die Weltanschauung, worin ein Denken, das von den Naturwissenschaften ausgeht, aber ihre Bedingtheit und ihre Grenzen erkennt, also auch sich selber und den menschlichen Geist zu ergründen sich angelegen sein läßt, immer wieder ausmünden muß. In der Richtung auf Psychologie dient mir Schopenhauer, in der Grundlegung der Logik neben Kant auch Hegel, im Ausblick auf Kosmologie Spencer und etwa auch Wundt, zur Ergänzung Spinozas, wie ich alle diese Denker verstehe. Zu lebhafter Freude gereichte mir, in dem jüngst erschienenen Buche „Die Philosophie des reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre" von Otto Kröger (Bonn 1921) eine Denkungsart kraftvoll und schön ausgeprägt zu finden, die ich als meiner eigenen sehr nahe verwandt auch anerkennen würde, wenn sie anstatt des reinen Idealismus das Beiwort des reinen Realismus führte. (Der Verfasser sagt in der Vorrede, er sei nicht Berufsgelehrter, sondern stehe im wirtschaftlichen Leben, er ist schleswig-holsteinischer Landwirt, auch als solchem gehört ihm meine, des Landsmannes und Berufsgelehrten Sympathie.)

Während der letzten Jahre habe ich öfter und lieber als früher, mit den Tatsachen der Ewigkeit und Unendlichkeit mich beschäftigt; das Rätsel des Ich ist es zugleich, das mir keine Ruhe läßt. Wenn ich mich längst zuvor und in der Tat schon in früher Jugend, als Anhänger der ewigen Wiederkunft bekannt habe, so lege ich jetzt zwar auf eine solche Formel weniger Wert, aber um so mehr versenke ich mich in den Gedanken und die Anschauung der unerschöpflichen und unausdenkbaren Natur, für die es ein Kinderspiel ist, das Schauspiel unserer Weltgeschichte, und vollends das meines individuellen Daseins — eines Sandkornes — unendlich oft und mit beliebigen Modifikationen zu wiederholen; die über alle Zerstörungen und Neuschöpfungen mit majestätischem Lächeln hinwegschreitet und die in meinem Sein, in meinem Geiste, einen schmalen matten Strahl ihres Wesens aus sich entlassen hat, dessen rasches Verschwinden nicht mehr bedeutet, als die Beschattung eines Sonnenstrahles, der durch das Fenster meines Gartenhäuschens auf diese Tafel fällt.

Ich glaube, daß die klar und besonnen Denkenden aller Religionen zu einer Pflege und Verehrung des Allgeistes, den ich gern mit dem *Apostolicum* den heiligen Geist nenne, sich vereinigen sollten, auch die Vertreter des sogenannten Monismus würden wohl daran tun, von dem poetischen und anderen künstlerischen Gehalt der religiösen, zumal der christlichen Überlieferung, so viel in sich aufzunehmen und pietätvoll gelten zu lassen, um über die kahlen Formeln einer rein wissenschaftlichen und doch auch nicht erschöpfend wissenschaftlichen Ansicht sich zu erheben; mit der energetischen Naturphilosophie Ostwalds dürfte das recht wohl in Harmonie zusammenklingen. Daß wir die Schranken des Christentums aller Bekenntnisse durchbrechen, von der Religion des Sohnes zur Religion des Geistes fortschreiten müssen, aber alles Edle, Schöne und Gute der christlichen Religion, vor allem ihre geistliche Musik, ja ihre gesamte Kunst, auch die Kunst der Seelenführung und ihre ethische Erfahrung, ehren und retten sollten, um unser Gemüt auch in ihrem Sinne zu erheben und zu erbauen, während wir eine wahrere und weitere Weltanschauung ausbilden — das ist eine Überzeugung, die sich mit zunehmendem Alter und Studium immer tiefer in meinem Herzen befestigt hat.

---